
ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
قد طبع الكتاب الذي يحوي باشاراته مناهج الحكمة والجهات
المعروف باسم
شرح الاشارات
في الطبعيات
للحكيم الكامل نصير الدين الشهير بالمحقق الطوسي
في المطبعة النامية المملوكة للمنشي نولكشور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات **اقول** ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلو عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة بحيث لا يرجى ان تطابق عليها اهل زمان ولا يكاد ان يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتميز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانقطاع من الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر فيهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كله التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسئل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء

والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان قال النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في الموضوع وعلى حقيقة الشئ وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشئ جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا يتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتداء في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث للمادة والصورة التي يبتنى عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة منها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن لشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتنى تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه مقاصده التي لا يبتنى على مسئلة تقتضي حوالة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين و قبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده

ع ع ج ۲

ج ۲ ب ۲

بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني بالطول والعرض والعمق وعلى التحليلي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حد المذكور اما اولاً فبان الجوهر ليس جنساً لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانياً فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضاً اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضاً يلزم ان يكون الجسم متقوماً بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنساً في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنساً وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنساً وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلاً وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهي شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا الترتيب مغالطة ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفاً من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفرداً ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه اولا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفاً من اجزاء لا يتجزى ومتناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفاً من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجيء في موضعه القول فيه ان شاء الله تعالى قال وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السوال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم

اياه فتسمية الرأى الباطل والسؤال الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب مجازا وفيه ان الفصل المشتمل على حكم محتاج فى اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفى فى اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او التذكر بما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد فى هذا الفصل ابطال الرأى الاول من الاربعة المذكورة فعبّر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **اقول** فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبعى المذكور والمفاصل هى المواضع التى ينفصل و يتصل الجسم عندها وهى مواضع باعيانها عند مثبتى الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوانات وسماها **قوله** ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس **اقول** ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثانى ان الاجسام يتالف منها والثالث انها لا يقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع فى وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأى اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما ينا قضهم به على ما ينبغى ان نفعله ناقضوا الاوهام وفى الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة وهى ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثانى بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة فى ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة عنها فى النسخ مختلفة ففى بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفى بعضها يحذف لفظة لا عن القطع وفى بعضها باثباتها ايضا فى الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة

الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان

كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذ من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما او يداخلهما فاما بالاسر او لا فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يقتضي تناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقي من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأى في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله** وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى تكون

مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه

اقول يريد بيان احالة حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسرها اولا بالاتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز و

وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير ولا اعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم مبلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذي لو لم تشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز عندهم معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما وحيزهما وما شئت فسمه لئلا يناقش في العبارة والمعنى ان الطرف لو حينئذ محقق ان يداخل الوسط فلابد من ان ينفذ في الوسط + **قوله** فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة + **قول**

اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ المداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني وا قول هذا التفسير يقتضي ان يكون النفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو حال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة واخر هو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء الذي لا يتجزى وهو ان تكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب + **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا لاخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع

اذلا فراغ عن لقائه فلا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شئ

من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم للمداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقى

فراغ وانقسم ما يتلاقى **اقول** اى المداخلة التامة تقتضى ان يكون الطرف

الملاقى للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الآخر المداخل ياه فانهما متلاقيان

بالاسر ح يرتفع الامتياز فى الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشئ

بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون

بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب

ووسط وطرف اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد

حجم اى يناقض الحكم الثانى ايضا فان كان شئ من ذلك اى ان كان

احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح يناقض الحكم

الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة

المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد

ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم

القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها فى

الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل

الشارح اورد من حجج مثبتى الجزء معارضة لها وهى ان الحركة موجودة غير

قارة الذات وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى

ما فى الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان القسم لم يكن جميعه

موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة

والا لانقسم ما فى الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك

عند تحقيق اتصال المقادير على ما سياتى **قوله** وهم واشارة ومن الناس

من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية **اقول**

يريد ابطال الاحتمال الثانى المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة

المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا

لها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا

وهم اشارة

من مباحث اتصال الجسم
انفصال الجسم

بين ما هو موجود فى الشئ بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً فظنوا ان كل
ما يمكن فى الجسم من الانقسامات التى لا يتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا
باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحاً وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض
الى ان كل ما لا يكون حاصلاً فى الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل
فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة فى الجسم وان الكثرة انما يتالف من الاحاد
وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان
هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون
منقسماً فانه لا يقبل القسمة فينتج ان الجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا
هو القول بالجزء الذى لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصير جوابه الا ان القايلين به
يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا
ان يقولوا هذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان
فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع
مسافة محدودة فى زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم
ايضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه فى الحجم جوزوا تداخل الجزاء
ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجربة الجزاء القريب من مركز الرحا عند
حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا
القول بسكون البطئ فى بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول
بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحا على ما هو
المشهور قال ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان
الواحد والمتناهى موجودان فيها **اقول** قال الفاضل الشارح الكثرة يقع
بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة
الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيهما اما المتناهى
ان اراد به المتناهى فى المقدار فلا يكون موجوداً فى كل كثرة لان الكثرة يقع
على المجردات ايضاً وان اراد به المتناهى فى العدد فلا يكون موجوداً فى كثرة
حقيقية لانه لا يكون موجوداً فى الاثنين اذ لا عدد اقل منه

لكنه يكون موجوداً فى كل كثرة اضافية لان الاثنين ليست بكثرة اضافية فاذن ينبغى ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قال فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مولفا من آحاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيد المقدار بل عسى العدد

اقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مولفا فلا يخلوا اما ان يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او لا يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيد المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اى بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفى التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا المقدار الواحد منها يكون فى الحيز الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او لشئ من لوازمها اذ لا يختلف الجسم ولا شئ من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذا الامتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفى والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز فى الوضع لا يستلزم عدم الامتياز فى العوارض فان النقط التى هى اطراف انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا تتميز فى الوضع ويختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون يتعدد بتلك الاعتبارات والحق فى ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا او قد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى دون العقلى فيرتفع التعدد الوضعى دون العقلى فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قال وان كان للكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم ما

اقول هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى البعض فى الجهات الثلث حتى تصير للمؤلف

طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم اى حصل حجم فى كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مما نع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغى ان يضمر فى المتن لفظة وذلك بان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء فى قوله امكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد التى يعود اليها الضمير فى قوله منها والتاليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها فى الجهات لا ان يفرض اولا تاليف الكثرة فى جهة ثم يحتاج للتاليف فى الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى الفه قد تألف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهى اصلا قال

كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده غير متناه نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر + **قول** هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هى قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرنا وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من واحد منها وحصل من تاليفها فى الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهى

القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهي القدر الى شئ متناهي القدر
واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا
بعد ان صيره جسماً وذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم
والسطح او الخط مثلاً قال لكن ازدياد الحجم يجب ازدياد التأليف والنظم فيكون
نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا
محال اقول هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض
المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف
من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد اوليس بازيد منه
والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضاً باطل لانه لو كان حقاً لكان
نسبة حجم الجسم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف
مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة
متناه الى متناه كنسبة غير متناه الى متناه وهذا خلف محال فليس
الاول حقاً واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى
قوله اليس اذا وجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلف من مفاصل
غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل
فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل اقول لما ثبت
امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية
ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض
الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام وهذا هو المطلوب في هذا الفصل
وسماه تنبيهاً لعدم الاحتياج فيه الى برهان زايد على ما تقدم وانما اورد القضية
الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً ولم يقل كل جسم لان
الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الابعاد لا يجوز
ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز
وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد
لم يحكم بذلك كلياً ولم يحكم ايضاً جزئياً لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم

بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجب ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلاجرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء غير متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون فالصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول من الناس من يظن انه كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سوالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا يتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لا متداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عليه المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزم منه امكان كونه غير مركب فلذلك ذكر الامكان + قال بل هو في نفسه كما هو عند الحس اقول الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما ابطل ذلك صح كون الجسم متصلا في

نفس الامر کما هو عند الحس **قوله** لکنه لیس مما لا ینفصل بوجه بل یجب ان یکون قابلا
للانفصال ووقوع للفاصل فیه اما بفك وقطع واما باختلاف عرضین قارین
فیه کما فی البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب **اقول**
ای الجسم الذی حکمنا بکونه عدیم الانفصال لیس مما لا ینفصل بل یجب ان یکون
قابلا للانفصال لما مر فی الفصل الاول واسباب وقوع للفاصل لا یخلو عن الثلثة المذکورة
فی الکتاب لان الانفصال اما ان یکون مؤدیا الی الافتراق او لا یکون والثانی یکون
اما فی الخارج او فی الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثانی ما باختلاف عرضین
ومثال الثالث ما بالوهم **تذنیب** الیس اذا لم یکن تالیفه من احاد لا تقبل القسمة
وجب ان یکون احد وجوه هذه القسمة لاسیما الوهمیة لا یقف الی غیر النهایة
وهذا باب لاهل التحصیل فیه اطناب وللمستبصر یرشده القدر الذی نورده
اقول لما ابطل احتمالین من الاربعة المذکورة بقی ان الحق احد الاخرین فاشار
ههنا الی بطلان احدهما بقوله وجب ان یکون احد وجوه القسمة لاسیما
الوهمیة لا یقف الی غیر النهایة وتعین الرابع الذی هو مذهب الجمهور من الحکماء
ووجوه القسمة هی الثلثة المذکورة وانما قال لاسیما الوهمیة لان البرهان
المذکور فی الفصل الاول لا یفید الا القسمة الوهمیة وسمی الفصل تذنیبا
لان هذا الحکم فرع علی ما تقدم قوله وهذا باب ای مسئلة الجزء الذی
لا یتجزی وما یتبعه من مباحث الحرکة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الکلام
فیها وللمستبصر یرشده القدر الذی نورده ای فی هذا الکتاب فی بعض النسخ
القدر الذی اوردناه **قوله تنبیه** انك ستعلم ایضا مما علمته من حال
احتمال المقادیر قسمة لغیر نهایة ان الحرکة علیها وزمان تلك الحرکة
ایضا کذلك وانه لا یتالف ایضا مما لا ینقسم حرکة ولا زمان **اقول**
قد حصل من المباحث المذکورة ان الجسم الطبیعی متصل فی نفسه قابل للقسمة الی غیر
النهایة ولزم من ذلك کون المقادیر القایمة بالجسم الطبیعی التی هی الجسم التعلیمی
الذی یدل علی مغایرته للطبیعی تبدله فی الجسم الواحد بحسب تبدل اشکاله
ایضا کذلك ولزم من ذلك کون السطوح التی بها ینتهی الاجسام والخطوط التی بها

بنتهى السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعنى الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقى له من حال احتمال المقادير اذلم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما فى العقل فان الحركة فى مسافة ينقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لاحركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبداية للمستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هى موجودات مغايرة لما هى حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء **قال** اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا **اقول** المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التى يتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح وللامر الذى يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمى وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشئ لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء يشترك فى الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمى وقد يقال للجسم التعليمى عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة للشئ بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثانى بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة الذى بالقياس الى الغير نقل بحسب الاصطلاح الى

الاول ولما تقرر هذا فقول المقدار فی قول الشیخ مقدارًا ثخینًا متصلًا لاینبغی ان یحمل
علی اللغوی لئلا یتکرر المتصل والثخین علی ما هو فصل الجسم التعلیمی والمتصل علی
ما هو فصل الکم المتصل وح یکون المجموع هو الجسم التعلیمی لانه کمیة
متصلة ثخینة وانما قدم الثخن لانه اعرف فان القائلین بالجزء یعترفون بثخانة
الجسم ولا یعترفون باتصاله وتقدیم الاعرف فی الاقوال الشارحة اولی والمقدار
الثخین المتصل اعنی الجسم التعلیمی هو غیر الجسم الطبیعی کما مر ونذلک لانه یتبدل
فی الجسم الواحد بتبدل اشکاله کالشمعة التی یجعل تارة کرة مکعبا مثلا هو امر
عارض للجسم ویکون معنی قول الشیخ قد علمت ان للجسم الطبیعی شیئًا
هو الجسم التعلیمی وانما قال قد علمت ذلک مع ان اثبات الجسم التعلیمی غیر
مذکور فی الکتاب لانه اثبت بالبرهان کون الجسم متصلا فی نفسه
کما هو عند الحس وکان کونه ذا کمیة وذا ثخانة امرا بینا غیر متنازع فیه
ولا یحتاج الی برهان ومجموع هذه المعانی اعنی کون الجسم ذا کمیة
وذا ثخانة واتصال هو کونه ذا جسم تعلیمی فاذن قد علمت ثبوت
ذلک للجسم فان قیل بم تعرف ان الجسمیة شیٔ مغایر لهذه الامور فانه
ما لم تعرف مغایرتها له لم یمکن اثباتها له قلنا کونه موجودًا لا فی موضوع
اعنی جوهریته او ضع شیٔ له وهو مغایر لهذه الامور وکونه شیئًا من
شانه ان یکون ذا جسم تعلیمی امر غیر جوهریته وهو فصله الذی یتحصل به
جوهریته **قوله** وانه قد یعرض له انفصال وانفکاک **اقول** الانفصال
اعم من الانفکاک کما ذکره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفیدة لجزئیة
الحکم من الافلاک واقول هذا غیر مستقیم لان الافلاک قد یعرض له الانفصال الاحد
معانیه اعنی الوهمیة ولاجل ذلک بینا ولها هذا البرهان علی ما سیجیٔ بیانه
والصواب ان یقال انه جعل الحکم جزئیا لان بعض الاجسام کالفلکیات وغیرها غیر منفصل
لا لکونه غیر قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجی فیه والعدم
اعتبار انفصاله بالوهم وذلک واجب لامتناع حصول جمیع الانفصالات
الممکنة فیه علی ما مر **قال** وتعلم ان للمتصل بذاته غیر القابل للاتصال والانفصال

قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا **اقول** يريد بالمتصل بذاته
ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها
بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي خلاف الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها
كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه
الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان هذه المقادير اعراض بهذه العبارة
اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة
ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان
على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال
الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها
اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون
هو بعينه للموصوف بالامرين لان المقابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة
ومن حيث المعنى الذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة
لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطرء عليه احدهما فينتفي
بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية
عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال
لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه
وان قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه **قال** فاذن قوة هذا القبول غير وجود
المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته **اقول** قوة الشيء بمعنى امكان
وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل
وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة
والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير
الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة
الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم
لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا يدل ايضا على ان الشيخ انما
اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح

قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود للقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يصاف اليه وكلما يحدث له الانفصال فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى ينتج فاذن قوة قبول الشئ غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له الانفصال ولابد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلابد من شئ آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا يستدعى محلا ثابتا فلابد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي يستدعى محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ آخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست عدما صرفا فهي يستدعى محلا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد ثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده **قال** وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا **قوله** المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشئ

الذی فیه قوة الانفصال الباقی فی الاحوال جمیعاً غیر المتصل بذاته وهو الهیولی
وتلخیص هذا البیان ان یقول لما ثبت ان الجسم لا یخلو عن اتصال ما فی ذاته وانه
قابل للانفصال حال کونه متصلاً فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال
ونفس الاتصال لیس بقابلة للانفصال علی وجه یکون حال کونها اتصالاً
موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شئ غیر الاتصال به یقوی علی قبول ال
انفصال وهو الذی ینفصل ویتصل مرة بعد اخری فهو الهیولی قوا علوان الاهم
فی هذا الباب ان یعلم انه لا یمکن ان یکون الاتصال والانفصال عرضین متعاقبین
علی شئ واحد هو موضوع لهما وهو الجسم کما سبق الی اوهام المشککین
فی وجود المادة وذلک لان ذلک الشئ یجب ان یکون فی ذاته غیر متصل
ولا منفصل حتی یمکن ان یکون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو لا یکون
من حیث ذاته بحیث یفرض فیه الابعاد فلا یکون جسماً البتة بل هو
المسمی بالمادة ولابد من انضیاف شئ ما متصل بذاته الیه حتی یصیر جسماً
فذلک الشئ هو الصورة والمجموع هو الجسم الذی هو فی نفسه متصل وقابل
للانفصال والذین یجعلون المتصل عرضاً علی الاطلاق ینسون ان کون الجسم متصلاً
فی نفسه امر ذاتی مقوم للجسم والجوهر لا یتقوم بالعرض وایضاً ینبغی ان یعلم ان الوحدة
الشخصیة والتعدد الذی یقابلها ایضاً لا تعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد
من الصورة لتوقف علی احوال الشبه المبنیة علی اتصاف المادة بالوحدة
او التعدد حسب ما ذکره الفاضل الشارح وغیره کقولهم لو کان تعدد الجسمیة
بعد وحدتها مقتضیاً لانعدامها ومحوجاً الی مادة توجد فی الحالین لکان
تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضیاً لانعدام المادة الاولی
ومحوجاً الی مادة اخری ویتسلسل الی غیر ذلک من الشبه وذلک لان المادة
الموجودة فی الحالین غیر موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما یتصف بهما
عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشیخ باقامة حجة علی نفی
الهیولی وهی ان الهیولی علی تقدیر ثبوتها ان کانت متحیزة فاما علی سبیل
الاستقلال فاذن کان حلول الجسمیة فیها جمعاً للمثلین وایضاً لم یکن هی

بالعلية اولى من الجسمية وايضاً لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذا كانت صفة للجسمية ولم يكن بالجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبداهة وهذه الحجة غير مشتملة على اجسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير

قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك **اقول** هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا لقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم

قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة **اقول** هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ويتذكر كون كل ذي حجم يجب وسطه طرفيه طرفه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو كلي جنسا كان اونوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ موجودا في الخارج ولا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لساير الطبايع **قوله** وما امر الغني

عن القابل والحاجة اليه متشابهة **اقول** وذلك لان الشئ الماخوذ من حيث هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضى الاختلاف **قوله** وانا عرف بعض احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة مايقوم بذاته بحيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة **اقول** اى اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول **اقول** قد بينا ان الطبيعة يكون باى الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياه ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهى اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهى وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذى يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصور لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا فى ساير الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره من سائر الحيوان فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوجوده فى القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسمانى الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهى ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التى هى طبيعة جنسية غير محصلة وهى لا يمكن ان يقتضى شيئا من حيث هى غير محصلة ثم

اذا تحصلت بشئ انضاف اليها ودخل فى وجودها المحصل فان اقتضت شيئاً مع ذلك الشئ الغير المحتاج عنه لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه قال الفاضل الشارح اورد الشك اولاً فى ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان مهيتها غير معلومة والاشتراك فى قبول الابعاد الذى هو معلوم لازم لها والاشتراك فى اللوازم لا يقتضى الاشتراك فى الملزومات ثم ناقض الوجود الذى يقتضى فى الواجب تجرده عن الماهية وفى الممكن لا يقتضى ذلك وثانياً بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات فى محل لا يقتضى وجوب الحلول بل يقتضى صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما تقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلاً بذاته قابلاً للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضى الحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجئ بيانه وعن الثانى ان الطبيعة المذكورة تقتضى وجوب الحلول لما مرّ لا امكان الحل لعدم الحلول والشكوك التى اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ فى بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية المتعلقة بسوء اعتبار الكليات وتنحل بمراعاة ما ذكرنا فلا فائدة بالتطويل بالاعادة **قال** وهم وتنبيه اولعلك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذى يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها **اقول** قد ذكرنا فى صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب فى الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقى حكم المؤالفة نقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع فى الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هى متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاوز فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكاً اصلاً وينقسم وهماً للجهة المذكورة ومقاديرها فى الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها غير مخالفة الا بالشكل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبتنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما واحدا بسيطا

قال فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين **اقول** هذا هو التنبيه المزيل للوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسايط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج

عن الكل للموافق له فى تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما فى الامتناع من قبول الانفصال والاتصال او فى جواز قبولها والاول ظاهر الفساد والثانى حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك لسبب يقارنه قلنا لا نزاع فى ذلك وقد ذهبنا الى القول فى الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا فى اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتى باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التى باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع فى نفسه وبالاضافى ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان جميع هذه مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه يحدث اثنينية فى المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما فى النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شئ والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين فى قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين فى قبول الانفكاك حكم المتباينين **قوله** اللهم الا من عائق مانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زائل **اقول** هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمنع من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما فى الفلك او زائلا كما فى الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفصلا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع فى مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك فى البسائط

المذكورة فيقال له انما تذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسماني مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي هي من الانفصال والاتصال **قوله** ولعل هذه العوائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه **اقول** معناه ان كل نوع مادّي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى ان ذكره في اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسايط متساوية في الطبع اعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجري مجرى هذين **تنبيه** وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي **اقول** هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه ان يكون حاشية الحقت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة

وان لا يحصل منها الا تشخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذى يدخل منها فى الوجود زايدًا على الماهية فذلك الزايد ان كان لازمًا لم يحصل منها الا تشخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفى مصدرهذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عنى بالماهية غيرما اصطلح عليه **تذنيب** اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هى صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئًا هو فى نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هى الهيولى اولى بان لا يتحرك فيها ولا تستبعد ان لا يتخصص فى بعض الاشياء قبولها بقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذا لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود فى هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرًا الا اذا كان اجزاؤه متفتة فيندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيمًا الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدًا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان يكون الهيولى غير متقدرة فى نفسها وكون المقادير اليها متساوى النسب فان ذلك تقتضى تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرًا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضًا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلوعن مقداره المعين بسبب تقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص فى بعض الاشياء وتوجد فى بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولتكن هذه هى الهيولى الاولى وتقييدها بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولاه وان كانت جسمًا اشارة يجب ان يكون محققًا عندك انه لا يمتد بعد فى ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة تناهى الابعاد وهى احدى المقاصد فى العلم الطبيعى وهى ايضًا مبدأ لمسايل

منها مسئلة اثبات تحدد الجهات كما سيأتى بعد وهى ايضا من الطبيعيات
ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعنى المقدار من الهيولى
وهى من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله
يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك
ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم
متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون فى ان الابعاد لا يفارق
المادة فان الشيخ حكى عنه فى الفصل الثانى من سابعة الهيات الشفا انه ليس
يجوز ان يكون بعد قائم لا فى مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثانى
بطلان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره فى حد محدود و
شكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل
الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال هذه المسئلة
اعنى اثبات تناهى الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير
المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير
متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما فى مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية
انه يجب ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون
البعد الاول ذراعا والثانى زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على
الثانى ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغى ان يكون الزيادات بقدر
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه
فى الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف
النصف الآخر ثم نصف النصف الباقى وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير
ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية
فاذن كانت الزيادات التى يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد
لا الى نهاية مع انه لا ينتهى الى مساواة للخط الاول المنصف فثبت ان

هذه الزيادات اذا كانت يتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزائدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا فى الزايد اختار الشيخ المثل الذى لاينافى حصوله الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزائدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التى دونه موجودة فيه ورجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء فى صدر البحث بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** ولان من الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى **وقوله** ومن الجايز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** من الجايز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة **وقوله** ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى بعد واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع فى تركيب الحجة عنها **قوله** واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن **اقول** شروع فى الحجة ومعناه ان كل واحدة من زيادات التى يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية **بقوله** والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان **اقول** يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اى واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه فى واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات

وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون اللام للتعليل في قوله ولان كل ولا لايراد لفظة ان وجه قال فتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية اولا يكون فالثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر او لا يوجد والاول توجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلانهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان المطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله وانه زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد كان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو **قوله** والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان **اقول** المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على

تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات فى بعد آخر حتى لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله** فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة **اقول** يعنى يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد مخصوص متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد بين الامتدادين محدودا فى التزايد عند حد لا يتجاوزه فى العظم **اقول** اى اذا كان لامكان الابعاد التى يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهى البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعد **اقول** اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما **قوله** والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال **اقول** اى ان لم ينقطع الامتدادان فقط يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اى اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم **قوله** فبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهذا محال **اقول** ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما

متناهيين فيكونان خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات اولا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملاً على زيادة البعد الذى هو فوقه فلم يكن مشتملاً على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ويكون ذلك الفوقانى مشتملاً عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة أقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل فى اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى هذا المعنى بعبارة اخرى وهى ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا فى بعد آخر فوقه اولا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة فى بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه فح قد انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير فاما ان يكون الكل حاصل فى بعد اولا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة فى بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلانهاية الامتدادين تقتضى الى اقسام كلها باطلة والغرض من ان ايراده ان تالى المتصلة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس

هرهنا فی استلزام کون کل زیادة حاصلة فی بعد لکون الکل حاصلاً فی بعد علی ما مر ذکره فهذا ما یمکن ان یقال فی هذا الموضع وانما اقتفینا کلام الشارح لانه بذل المجهود فیه **قال** وقد یستبان استحالة ذلک ایضا من وجوه اخری یستعان فیها بالحرکة اولا یستعان ولکن فیما ذکرناه کفایة **اقول** الوجه الذی یستعان فیه بالحرکة هو المبنی علی فرض کرة یخرج من مرکزها قطر موازٍ لخط غیر متناه یجب ان یسامته بعد الموازاة بحرکة الکرة فیلزم ان یوجد فی الخط اول نقطة یسامتها القطر ویستحیل ان یوجد لوجود نقطة یسامتها قبل کل نقطة فیلزم الخلف والوجه الذی لا یستعان فیه بالحرکة هو المبنی علی تطبیق خط غیر متناه من احدی جهتیه دون الاخری علی ما یبقی بعد ان یفصل من الجهة التی یتناهی فیها قدر ما منه وبیان امتناع تساویهما لامتناع کون الجزء مساویا للکل وامتناع التفاوت فی الجهة التی تناهیا فیها لفرض التطبیق فیلزم الخلف من وجوب تناهیهما فی الجهة التی کانا غیر متناهیین فیها وهما مشهوران **قوله** الشارح

فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی یلزمه التناهی فیلزمه الشکل اعنی فی الوجود **اقول** یرید بیان امتناع انفکاک الصورة الجسمیة عن الهیولی فبین اولا لزوم الشکل للصورة بتوسط التناهی ثم بنی البرهان علیه اما بیان الاول فهو ان الشکل وان قیل فی تعریفه انه ما احاط به حد واحد او حدود لکنه اذا حقق کان هیئة من الکیفیات المختصة بالکمیات والحد فی هذا الموضع هو النهایة فکان المفهوم من الشکل هو هیئة شیء یحیط به نهایة واحدة او اکثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشیء المتناهی یلزمه ان یکون ذا شکل والامتداد الجسمانی متناه فهو ذو شکل وهذا معنی قوله فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی یلزمه التناهی فیلزمه الشکل وفائدة قوله اعنی فی الوجود ان الامتداد لا یستلزم الشکل من حیث هو ماهیته لانه یمکن ان یتصور غیر متناه وح لا یکون ذا شکل بل انما یستلزمه من حیث انه فی الوجود لا ینفک عن شکل لما وجب تناهیه **قال** فلا یخلو اما ان یکون هذا اللازم یلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او یلحقه ویلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فیه او یلزم بسبب

الحامل والامور التي يكتنف الحامل **اقول قال** الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون محلا وحالا لها وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكورا اقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون للمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشئ غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قال** ولو لزمه منفردا بنفسه عن

تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيأت التناهي والتشكل وكان جزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله **اقول** هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك بالجملة بسبب انفعالات المادة من غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيأت التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيأت التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيأت التناهي امر يعرض للشئ المتناهي والتشكل هو اعتبار الشئ مع ذلك العارض ثم **قال** في ويجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا **اقول** اي

لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه وايضا
لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية
والجزئية في الاصل بان وضعها بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما
ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان
اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود
المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام
وانما عبّر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد
الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول
الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفصلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو
عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط فيه
ففسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير
والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضها على ان كل واحد
منها محال برأسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان
الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما
لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع
اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فائدة في ايرادها قال ولو لزم ذلك بسبب
فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير
هيولى للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالته

اقول هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم
الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه
عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد بيّن فساد هذا القسم بلزوم
كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولى قابلا للفصل والوصل
لان للمغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها من بعض واتصال بعضها
ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة
لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد

الابعد كونه متهيأ لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصول ما يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط **قوله** فبقي ان يكون بمشاركة من الحامل **اقول** اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تاثير في وجود ما لابد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب **قوله** وهم واشارة ولعلك تقول فهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر

ان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد **اقول** هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزونه مثله

في الامتداد المذكور فقوله فهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم
وكان للجزء المفروض من مقدار ما يلزمه من شكله وشبهه بقوله لشيء
اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذ تتحد
احكام الكل والجزء فيها كالارض المخالفة لبعض اجزاءها في توسط الاجرام
وتقييد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب
فيكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان
الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر فقوله فنقول الان نريد ان نفرق بين الصورتين
بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك
له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار
والشكل فيها فيصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون
لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل او الجزء
جزءا او الكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل
فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن لم تشركه
حكم الفلك وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعة
قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها
فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض
بعد ذلك جزءا اما الكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل
اقول معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك
الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن
الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة
النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره
والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه
الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي
في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال
فلما وجبا لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءاً له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءاً للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون الجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل وقد اختلفت النسخ منها ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخصوصة لكون الحصول مضافاً اليها والاخرى مرفوع عنه لكونها فاعلاً لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو لا صح وفى بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل لا يكون ضميراً يعود الى لفظ ذلك فى قوله فلما وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى

قال فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحلها وبتجزى بها **اقول** اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء والمضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة للمادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياهما المتجزية معها بطريان الانفصال عليها **قال** واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب شيئاً

الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى واحدة لم تصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئاً معيناً مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقاً سابقاً ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة **اقول** يريد ان المقدار لو انفرد ولم يكن الكلية والجزئية اصلاً فضلاً عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة فلا تقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا لم تصر كلا

وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي
اصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم تصر
كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة
ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف
ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شيء من غيرها يعني الفاعل ثم قال
بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة
ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والتشكل اليه
لكونهما عرضين وقيد بهما لان الفلك فيه فاعل هو المسمى النوعية
ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف الجزء
فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية
بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزءها حالين
في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة
في الكلية والجزئية ثم ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة
ايضا وحدها تتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة
في الوجود والحلول على جزءها سبب لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا
ولكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة
هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصورة والاعراض
المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتاخر لذاته وتصير الاشياء متقدمة
ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور
في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها **تنبيه** هذا الحامل
انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به **اقول** يريد
بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيده
من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت
عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

اما الاوّل فلانه مناف للحكم المذكور واما الثانى فلما ذكر فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هى العلة فى كون الهيولى ذات وضع ويتبيّن منه انها هى التى تفيد تشخص الهيولى وتعيّنها على ما سيأتى بعد **قال** ولو كان له فى حد ذاته وضع وهو منقسم كان فى حد ذاته ذا حجم **اقول** اى لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفى جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما فى جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف **قال** وغير منقسم كان فى حد ذاته مقطع منتهى اشارة **اقول** وهذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق غير منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بانفراد ذاته ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع ومنتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدى من المشير وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم فى جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم فى تلك الجهة لكان وراء المقطع شئ من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا وكل مقطع اشارة فهو ذو وضع غير منقسم وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان فى حد نفسه مقطع منتهى اشارة **قال** نقطة ان لم ينقسم البتة وخطا او سطحا ان انقسم فى غير جهة الاشارة **اقول** اى ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم فى جهة او ينقسم والثانى لا يخلو اما ان ينقسم فى جهة واحدة او ينقسم فى جهتين اى فكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثانى خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها ماخذ الاشارة لم يبق الا اثنان فلما حصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان

لكونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة فى غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهو ليست بنقطة ولوضوح هذه المعانى لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة

تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص اقول يريد بيان امتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثانى من البرهان المذكور فى الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذى وضع لكان لا يخلو اما ان لا يتحصل الهيولى فى موضع من المواضع او يتحصل فى جميع المواضع او فى بعضها دون بعض والاول والثانى من هذه الاقسام محال لان بديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى فكانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها فى ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك فهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا فى الموجود والشيخ اورد هما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز قال فليس يمكن ايضا ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت فى صورة يوجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض اقول هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبيان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك لاجل حصولها فى

ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا فى موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيرة فى الوجود وهو ان يكون الهيولى فى صورة يوجب لها وضعًا هناك كجزء من الهواء مثلًا فى موضعه الطبيعى فان صورته الهوائية يوجب لمادته وضعًا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضًا اخرج بالقسر من موضعه الى الوضع الطبيعى للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فى موضع خاص يكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قال وليس يمكن ايضًا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصًا من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كلى واحد مثلًا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه من تخصص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى لحوقًا يخصص اقرب المواضع لطبيعته من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى متخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعًا لهذا الصائر ماءً وهو هواءً وانما لا يمكن هذا ايضًا لانا جعلناها مجردة **اقول** هذا بيان امتناع القسم الثانى وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره فى الوجود اما بيان الامتناع فهو ببيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التى يقتضيها الصورة التى يلحقها فهى اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها فى بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضًا يقال ان الصورة عينت لها وضعًا مخصوصًا من الاوضاع الجزئية التى يكون لاجزاء كلى واحد مثلًا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التى يقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها

انما يقتضى تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة فى احدها دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره فى الوجود وذلك هو الوجه المثال الاول الذى كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب الاجزاء المواضع المائية الى الموضع الاولى فيخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئى هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقدر الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصيص الوضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى والكائن يقتضى لا محالة الحصول فى موضع فالوجه فى تخصيصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصيص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضى الحصول فى احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصصها باحدها الوجه فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب

بان الوضع السابق ايضاً يفيد تخصص قرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهيولى اذا اتصف بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحيان واجيب عنه بكون ان كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى وقبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر وامّا تشكك تجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضى احدها تخصّصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير متجردة وان لم يتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **ترتيب** فاحدس من هذا ان الهيولى لا يتجرد عن الصورة الجسمية **اقول** وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجزئية وذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشاراً اليها اولا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان يحصل في كل الاحيان اولا في شئ منها او في حيز معين ولم يتعرض القسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقاً لانه موقوف على التنبيه بفساد القسمين المحذوفين واقول يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابداً وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا يتجرد عن الصورة الجسمية **تنبيه** والهيولى قد لا يخلو ايضاً عن صورة

اخر **اقول** يريد اثبات الصورة النوعية وهى التى تختلف بها الاجسام انواعاً واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة بمعنى لا يخلو انها يقارن ولما كانت الهيولى لا يقارن هذه الصور معاً بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة ايضاً دائماً بل انما يقارنها وقتاً دون وقت اورد الشيخ ههنا لفظة قد التى يفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور وجوباً

قال وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية **اقول** اى كيف يحكم بخلو الهيولى عنها معاً امتناع خلو الجسم من احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم من الاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو لازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهى انما تجب بعلل يقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة فى جميع الاقسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما يتبين فى علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضاً غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب ان يكون صوراً لا اعراضاً لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفاً باحد هذه الامور

قال وكذلك لابد من استحقاق مكان خاص اووضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها **اقول** الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين اوالوضع ويمتنع ان يكون فى جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسمية يقتضى ان يكون فى مكان اووضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان اووضع متعينين تقتضيهما طبيعة

على ما يجئ فى النمط الثانى فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان
خاص او وضع خاص متعينين وذلك للصورة غير الجسمية التامة المشتركة
كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا
فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان وهو لا يخلو عن وضع معين
واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة
قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا فى سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض
ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله فى ذلك الاين ومما يوضح
ذلك بقائها فى بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان المقتضى لسهولة
تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده او
اصعاده بالقسر او تكعيبه وللفاضل الشارح عليه شكوك كثيرة منها
ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى اسناد الصور ايضا الى
غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف
استعدادات فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات
الى اختلاف قوابلها فى الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض
ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادى وسائر الاحوال
المذكورة فان سميت تلك المبادى بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات
فلا مضائقة فى التسمية الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا
وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك
ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وذلك لان
هذه لو فرضت الفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها للجسمية
اولما يكون حالا فيها اولما يكون محلا لها اولما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام
الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير
توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك

الامور اعداماً للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولته وبالعكس فان من الجايز ان يكون صعوبة القبول عدم السهولة ومبدأ العدم يجب ان يكون عدمياً فالجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هي هذه الصور لاغير فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسمية لازمه لصورة الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لاغير اما اسنادها الى المحل على ماذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلاً واما جعل بعض الصور العنصرية اعداماً فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولاً بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن صوراً وثانياً بان القول بكون تلك الصور مصادر الاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في اماكنها والعود اليها بشرط خروجها عنها وهكذا في البواقي وقد انحل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفي ايضاً وجود الحاصل حتى تتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج في ما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن

التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبيّن في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سوال يذكر على دليلين ممامر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لاينفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لوكان الاختصاص بكل كيفيّة لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه للمقدار والشكل لاتشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لايجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اى الى متشخصات وذلك لانها لايحتاج الى علل للماهية والحقيقة بل يحتاج الى علل يفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قال واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دايم ولا اكثري فان الانخاص من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل بندر وجودها ليصير باضيافها الى سائر العلل عللا لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية للتشخص صورة

واما الكامل فهو علة قابلية **قال** وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى

اقول قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان يكون للحوادث بداية زمانية وانه لابد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السوال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود سبب قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هي عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم باجتماعها جميعا تقوم الهيولى او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر

اقول يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هي الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس والصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة وجزءا منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا تقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها وبين المعلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل

واحد منهما بالآخر على ما سيأتى بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة
للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق
لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور
لا يتفطنون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر
ربما يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون فى ذلك بالمضايفين
وذلك ظن باطل والشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين
احدهما ان يكون احدهما علة للآخر والثانى لا يكون كذلك والاول
كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن
علة موجبة فهى لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال
ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينها
وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم
الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم
هذا القسم الى الاقسام الثلثة التى ذكرها الفاضل وبقى القسم الثانى وهو
ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور فى هذا القسم
باطل ونبه على ان الحق فى هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط تقتضيه
شئ غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه
فهذه هى الاقسام الاربعة المذكورة فى الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب
الاحتمال العقلى الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلا منهما اما مع الآخر او بالآخر
فهذه هى الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل فى قوله ان الهيولى
مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال فى ان تقوم
ليعرف انها مفتقرة اليها وجودها لا فى ماهيتها لما مر ومنها انه قال تقوم
بالفعل الصرف انها مفتقرة فى الوجود الخارجى لا الذهنى ومنها انه قال
الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات
المعلول لا كالبارى تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك
لفظى وهو ان للمقارنة حالة اضافية يعرض للشئ بالنسبة الى غيره

والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما يحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها اثر قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الاولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر بل يكونان متضايفين متلازمين او متكافئين ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر كما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ المقابل لا يقتضي الايجاب في علية قال التفرقة بين الالة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا يكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط فقد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الالة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلولة يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال قوله

او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة
الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب
الى احدهما فهى ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر والى الشك
بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون
الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان صح
ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين
لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى
تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور
وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق فى ذلك وقسمة لذلك القسم
الى قسمين قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر
ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون بسبب ما خارج يقيم كل واحد منهما
مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر
وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غير
اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون
فى الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان فى الوجود الثانى ان اراد بقوله
يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو
لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم
وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام
مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثانى بعض الاقسام محذوف اقول الشك
الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسيأتى بيانه بقوله ابسط
والشك الثانى غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافى تلازمهما

اشارة اما الصورة التى يفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال
انها علة مطلقة للوجود الواحد المستمر للهيولى لذاتها ولا آلات ومتوسطات
مطلقة بل لا بد فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين **اقول**
صور العناصر يفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذى

او طرء ازالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ماسياتي واما صورة الفلكيات فلا تفارقها اصلاً اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللاً مطلقة ولا الات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والالات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا ينعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لابد من امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قال** وههنا سر اخر

اقول السرهو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شئ اخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد ينعدم ويبقى المادة فنعلم انها يحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص لما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئاً اخر مباينا للهيولى والصورة واحداً بالعدد تامة مستمرة الوجود معهاوربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتادية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع **اشارة**

يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية ومايصحبها ليس شئ منها سبباً لقوام الهيولى مطلقاً ولو كانت سبباً لقوامها لسبقها بالوجود **اقول**

يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الهيولى النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنة الزوال او ممتنعا فانها لا يكون عللا مطلقة ولا وسايط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا عن ذلك الشيء سواء كانت التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة مبنية الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات المتقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على جهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المعلول متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء ولكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين الذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحركها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملأ ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المعلول في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما ايضا غير متاخرين عن الجسمية

وما لا يكون متأخرا عن الشئ فهو اما مع الشئ او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكون قبل الجسمية او معها وللقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحد وحد بالجسم فهي متأخرة عن الحدود والمتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشئ لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزايلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء علة لشئ من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل هيئة عن الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما لا ينفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشئ في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل تمس تلو بعد الماهية وتقريره ما مر قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال وللقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي

اذا اسقط هذا القدر من البين في ضم ما قبله الى بعده فانه انتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا من العلة مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشئ علة لوجود شئ ويكون حقيقة تلك العلة يقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالا في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان والمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا تقسيم له فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للماهية وقد يكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل في الوجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشئ انما يكون عنه وجود شئ يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون منه وجود شئ مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون عنه وجود شئ مباين لذاته فان العقل ليس بنقيض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل

قسم منها داخل فی الوجود ان البحث یقتضی وجود القسمین جمیعاً فی القسمین
قال واما بیان ان الشیخ لما ذکر هذا الفصل فی اثناء هذه الحجة فالذی عندی
ان الحجة التی یرید الشیخ ان یذکرها ههنا لا تعلق لها بهذا الکلام اصلا بل لو ضم
ما قبل هذا الکلام الی ما بعده لتمت الحجة بل هذا الکلام انما یصلح جوابا عن کلام
یصلح ان یستدل به علی ان الصورة لیست علة للهیولی وذلک الکلام هو
ان یقال ان الصورة اذا کانت حالة فی الهیولی والحال محتاج الی المحل فالصورة
محتاجة الی الهیولی ویستحیل ان یکون تلک الصورة علة لها لاستحالة الدور
فیقال لهذا المستدل لم لا یجوز ان یکون الصورة علة لوجود الهیولی بشرط
انه یجب حلولها فی الهیولی لا لان الصورة محتاجة الی الهیولی بل لان الهیولی
بعد وجودها یصیر علة لثبوت صفة للصورة وهی صیرورتها حالة فیها
او لان الصورة علة لحلولها فی الهیولی ویکون اقتضاؤها لثبوت هذا الحکمة
لنفسها مشروطاً بوجود الهیولی فیکون الهیولی مع کونها محلا للصورة معلولة
لوجود الصورة الا انها لا یکون مباینة عن ذات العلة فهذا الکلام یصلح جوابا
عن هذا الاستدلال ولعل الشیخ انما اورده فی هذا الموضع لانه قال الصورة لو کانت
علة لوجود الهیولی لکانت الاشیاء التی هی علل الصورة سابقة ایضا علی الهیولی
حتی یکون بعد ذلک عن وجود الصورة وجود الهیولی فاستشعر ان یقال له
ههنا اذا کانت الهیولی محلا للصورة فای حاجة بک الی هذه الحجة الدقیقة
علی انها لیست معلولة للصورة بل یکفیک ان تقول الحال محتاج الی المحل
والمحتاج الی الشیء لا یکون علة لذلک الشیء فلما توهم هذه الاعتراض
ههنا ذکر ما یتبین به ضعف هذا الکلام ثم انه عاد بعد ذلک الی تتمیم الحجة التی
ابتدأ بها فهذا ما عندی فی هذا الموضع هذا الکلام لا یناسب ما ذکره الشیخ فی
هذا الموضع بل الواجب شیء من جنس هذا الکلام مذکوراً فیما مر من الکتاب
اشار الی امکان ان یقال ان الشیخ لما ذکر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهیولی
لوجب ان یکون الصورة نفسها مع جمیع علل مهیتها ووجودها او تشخصها
سابقة بالوجود علی الهیولی حتی یکون بعد ذلک من وجود الصورة

الموجودة المحصلة فی الخارج وجود الهیولی التی هی معلولة لها حتی یکون بعد ذلك للصورة وجود محصل فی الخارج مغایر لوجود الهیولی المعلولة بحسب الروایتین جمیعاً اشار قبل الخوض فی بیان استحالة ذلك الی ان هذا التقدیر مما یمتنع تحققه فی هذا الموضع فان الهیولی وان کانت معلولة للصورة وهی غیر متباینة عن الصورة والمعلول المقارن لایتأخر عن وجود العلة المتشخصة ای لا یمکن تحصل العلة فی الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما یقارن وجودها فکیف یسبق علی ما یقارن وجودها وانما اشار الی ذلك بقوله علی انها معلولة من جنس ما لا یباین ذاته ذات العلة ای مع انها معلولة غیر متباینة الذات عن ذات العلة فکأنه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها علی الهیولی مع ان هذا التقدیر غیر صحیح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذی ساق البرهان الیه وهو کون الهیولی متقدمة علی نفسها بمراتب ثم ان الشیخ استشعر ان یقال المعلول المقارن یجب ان یکون معلولا للمهیة لا للوجود لانه لا یجوز ان یکون الشیء معلولاً للوجود مقارناً له فی الوجود بل قد یکون الشیء معلولاً للمهیة ومقارناً للوجود کالفردیة للثلثة ولیس الامر ههنا کذلك فان الهیولی لیست معلولة لمهیة الصورة مطلقاً فنبه بقوله وان کانا ایضاً لیس من احوال المعلول لمهیة علی ان المعلول المقارن لایجب ان یکون معلولاً لنفس المهیة فی جمیع الصور بل قد یکون معلولاً لعلة یکون المهیة جزء منها او شریکة لها کما ذهبنا الیه ههنا فیما مضی کلامه وان کان ذلك الهیولی لیست من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهی ایضاً معلول مقارن فلا یصح تقدم الصورة بالوجود علیه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد یکون غیر متباینة ولم یکن شیء من جنس هذا الکلام مذکوراً فیما مر من الکتاب اشار الی امکان وجود الصنفین من المعلومات اعنی المقارنة والمباینة فی الذهن وفی الخارج معاً بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان کل قسم منها داخل فی الوجود ولما فرغ من هذا البیان تمم البرهان وظهر من هذا البیان ان هذا الکلام

ليس لغوًا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة **قوله** ولكن قد علمت ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا بهما او معهما **اقول** قال الفاضل الشارح معناه ما مرّ في المقدمة الثالثة **وقوله** وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك قال ومعناه ما مرّ في المقدمة الرابعة **قوله** فيصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة بتتميمه وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق **اقول** وهذا تبيان للخلف وقد نبه لقوله ما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا مهيتها فهما غير متأخرين عما هو يتممه وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر **وهم وتنبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود معه فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انما لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال على انها محتاج اليها في وجود شئ يتم الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل **اقول** قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا يحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة يكون متقدمة

على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج يكون
متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا
هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود
اى لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها
بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ يوجد الصورة به اومعه اى
قضينا ان الصورة يحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين
يتشخص ويتحصل الصورة بهما اومعهما موجودة ليكون الهيولى
قابلة لهما فاذن هي اعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة
بذلك الشئ من حيث انما فهابه لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص
ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج
احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قدناه **اشارة** انت تعلم
ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب ببدل لم يبق المادة
موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان نقول
وتقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت لان الذى
تقوم فيقيم متقدم تقوما اما بزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك
ان تدير الاقامة **اقول** يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى
وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه
الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة اوواسطة
للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب
بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهو الفصل يشتمل على بيان
ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة في الوجود
عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل
عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مران الهيولى
لا يخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزائلة
بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك

البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول بل وانه يحفظ ذلك البدل بذات الهيولى لان الشيء المرتوق جاز لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة تقيم الهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالناقص لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة فقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تقدمت بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان قوله معقب البدل مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين وشكل معين ومقدار معين فلابد ان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا متعكس لاستحالة الدور لان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مضى وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فان قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف صورة فلا يمكن ان يصير فاعلا

ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذی اورده الشارح فینحل بما ذکرناه مرارا من کیفیة تقدم احدهما علی الاخری واما الشك الثانی فلیس بوارد لان امتناع انفکاك الجسم عن این ما انما یقتضی احتیاج الجسم لا فی کونه جسما بل فی وجوده وتشخصه الی الاین من حیث هو این ما لا من حیث هو این معین والاین من حیث هو این ما یحتاج الی الجسم من حیث هو جسم ما ومن حیث هو این معین یحتاج الی جسم معین واما قوله ثم لا یلزم ان یکون هذه الاعراض صورا فقد یدل علی انه ظن ان الشیخ اثبت وجود الصورة بانه مقیم للمادة فقط هذا سهو من باب توهم العکس فان کل مقیمة ولیس کل مقیم صورة بل المقیم الذی هو الصورة انما هو جوهر یتقوم به جوهر هو محله ومادته فهذه اعراض ما اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا فی جسمیتها بل تشخصاتها العارضة لجسمیتها ولذلك سمیت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها لیس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا یجب ان یکون مقیما للمادة بذلك البدل فلیس بنتیجة لما ذکره لان الذی ذکره لم یقتض الا کون معقب الایون مقیما للجسم المتشخص بالایون وذلك لا ینافی اقامة المادة بالصورة **اشارة**

لیس یمکن ان یکون شیئان کل واحد منهما یقام به الاخر حتی یکون کل واحد منهما متقدما بالوجود علی الاخر وعلی نفسه **اقول** یرید بیان امتناع القسم الرابع من الاربعة المذکورة فی الکتاب وهو ان یکون هناك شیء اخر یقیم کل واحدة من الهیولی والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه بیان الدور المذکور فی الفصل المتقدم وبه ابطال یکون اقامة کل منهما بالاخر لانه اوضح فساد اولان الثانی راجع الیه ایضا ولفظ الکتاب ظاهر وهذا القسم هو الذی جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التی اوردها هو **قوله**

ولا یجوز ان یکون شیئان کل واحد منهما یقام مع الاخر ضرورة لانه

ان لم یتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان یقوم کل واحد منهما لا مع الاخر وان تعلق ذات کل واحد منهما بالاخر فلذات کل واحدة

منهما تأثير في ان يلزم وجود الاخر وذلك مما قد بان بطلانه قوله وهذا
هو الذي يكون الاقامة فيه مع الاخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع
من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل منهما غير محتاج الى الاخر
وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد
مع الاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الاخر بوجه من الوجوه
او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر
وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثيرا في ان يلزم وجود الاخر
وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم
يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا
من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط
بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية
فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين
اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم
الاخر وانتم على ما ذكرتم عليه حجة بل زدتم عليه الاعادة الدعوى وهذا الاحكام
لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجا في ابطاله الى البرهان فكيف
وان له امثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحد
منهما حاجة الى الاخر لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى
لتأخرت عنها فلا يكون معا وللزم من احتياج الاخرى الدور فان قلتم
هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات
مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن
غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان
هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج
الى البرهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس
اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه
هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائر كما لزمه بل هما ذاتان اذا

شیء ثالث کل واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك الصفة هی التی تسمی مضافا حقیقیا فاذن کل واحد منهما محتاج لا فی ذاته بل فی صفته تلك الی ذوات الاخر وهذا لا یکون دورا اذا اخذت الموصوف والصفة معا علی ما هو المشهور حدثت جملتان کل واحدة منهما یحتاج لا فی کلها بل فی بعضها الی الاخری لا الی کلها بل الی بعضها الغیر المحتاج الی الجملة الاولی وظن ان الاحتیاج بینهما دائر ولا یکون فی الحقیقة کذلك فاذن لیس التلازم بینهما علی وجه الاحتیاج لاحدهما الی الاخر علی ما ظنه ولا علی سبیل الدور وتلخص من ذلك ان المعیة التی یکون بین المتضایفین لیست من جنس ما تقدم بطلانه بل هی معیة عقلیة معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهیولی والصورة یناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق کل واحدة منهما بالاخری من غیر دور ویخالفه من وجه وهو کون التقدم ذاتا من الهیولی او انما لم یکن تعلقها تعلق التضایف لان المتضایفین لا یمکن ان یعقلا منفردین بخلافهما ولذلك احتیج مع تعقل الصورة البین وجودها الی اثبات الهیولی ثم ان التضایف یعرض لهما بعد تعقلهما کما فی سائر انواع المضاف المشهوری قوله وهم وتنبیه

فبنی علی انه انما یکون التعلق من جانب واحد فاذن الهیولی والصورة لا یکونان فی درجة التعلق والمعیة علی السواء قوله قد تبین فیما مر ان التلازم ینقسم الی ما یکون التعلق فیه لاحد المتلازمین بالاخری من غیر عکس والی ما یکون لکل واحد منهما بالاخر واذ قد بطل القسم الاخر ثبت الاول وهو الذی قسمه الشیخ الی ثلاثة اقسام وهی کون الصورة علة او واسطة او آلة او شریکة للعلة وقد بطل منهما ایضا قسمین وبقی واحد وهو کونها شریکة للعلة قوله

وللصورة الکائنة الفاسدة تقدم ما یجب ان یطلب کیف هو انما خص الکائنة الفاسدة بالذکر لان تصور التقدم فیها مع کونها متجددة علی الهیولی الباقیة فی جمیع الاحوال ابعد وکیفیة التقدم فیها هی ما صرح بها فی الفصل التالی لهذا الفصل وهی انها تشارك شیئا اخر فی العلیة والتقدم علی الهیولی من حیث هی صورة ما لا من حیث هی صورة معینة فانها من تلك الحیثیة مستمرة

الوجود كالهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية

وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقب الصورة
اذا اجتمعا تم وجود الهيولى **اقول** لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو
ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا الفصل واشار بقوله ذلك
الى ما اوجب طلبه فى الفصل السابق وبين ان الذى يشارك الصورة فى العلية
ما هو وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المتحفظ
لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى من حيث
كونها بالقوة فان الصورة لا يفيد الا اخر ابهذ لك الوجود المستفاد منه
الى الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود
مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والالعاد بعض الحالات
المذكورة وقد تسمى عقلا كما سيجئ ذكره وبيان صفاته واما المعين
بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا
لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها
فهو يعين السبب الاصلى فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب
الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد فى الهيولى
الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست
بكافية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفى فى وجود الشئ
لان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض
لاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا فى كلامه موجب الاحتياج اليه
وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتى بيانه والى احوال اتفاقية من حارة
طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة
التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة
الصور المتجددة فينبغى ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصل داخلا
فى المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث
هى صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل ومعين يتصل وجوده

عن السبب الاصلي بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصلي ولعله سماه اصلا لاجل انه علة لوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى بين يديه بيان اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهي مستمرة الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة السبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال التي

قوله وتتشخص بها الصورة وتتشخص هي ايضا بالصورة على وجه يحتمله بيانه كلام غير هذا المجمل **اقول** قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة وتشخص تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى و لقائل ان يقول تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى وانضمام كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحدة منهما موجودا وهكذا ههنا ثم قال تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما لتشخص الصورة بذات الهيولى من حيث انها هيولى فليس بمعقول بوجهين الاول ان هذه الصورة لم يصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة

لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل بان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة الثاني ان ذات الهيولى حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا لتشخص الصورة بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة التشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض الكثيفة بها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه مذهب هٰهنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بان تمام الوجود الى المهية فغير صحيح لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية في تشخيص وتلميح او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك من هذا اصل متحقق وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما مر في ايجابيهما ووجوبيهما اقول لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث

الذات لا بالعكس فيرد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما
بالتقدم او التأخر اولى من الآخر وهذا شك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي
التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع
انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم
من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانبي الوجود وايجاب العلة
مما يوجدهما معا اقدم من ايجاب المعلول او وجود العلة اقدم من وجود المعلول

قال تنبيه يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته
في تقدم الصورة هذه الحال **اقول** الجسم الذي لا يفارقه صورته هو الفلكيات
بأسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من الهيولى
والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السوية وهو
باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز
ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة
وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاولان باطلان
لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى
قال الفاضل الشارح لا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات
الا بشيء واحد وهو انا قد بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها
بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم
لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون
فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات
هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة
ان الحال فيهما واحد واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا لشيء آخر وهو ان استعداد
الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها
وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة
الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه**
الجسم ينتهي ببسيطة وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط

ينتهي بنقطة وهي قطعا اقول الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من جنسها وهو النقطة فالجسم وهو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط وهو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالفرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسط والجسم الطبيعي انما تصير معروضة بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهور فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به يتناهى الجسم فاقول التحقيق تقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم

بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه للانعدام المطلق وثالثها اضافة عارضة
للجسم وانما استدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن
ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع
سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى
ذي النهاية **قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل
من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما ولا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا
امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما
غير متناه الى ان تبين لهم امتناع ما يتصورونه **اقول** قال الفاضل
الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك
تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لا يتصور الا
بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة
تألفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره
قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود
مشتملة عليهما او يكون تصور الشئ غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت
القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء
التي في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة
والجسم نتصوره باجزائه العقلية ونطلب بالحجة اجزائه الوجودية
وان كانت الاولى مشتملة بالقوة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة في حد
الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي
لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين الشيخ
اولا انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي
المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور لكون ذي السطح
وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين الشيخ ايضا
انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما فاعلم ان الشئ كما يتقوم
بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة

النوع من الجنس بالفصل والجسم لا ينقوم بالسطح بواحدة من هذه المعانی لما الاولی فلما مر واما الاخير فلما سيأتی وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا علی قوله من حيث يلزمه التناهی انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهی وهو يقتضی ان يكون عروض التناهی للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا قد بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط فی برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضی كون النهاية من المضاف الحقيقی وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوری فلعله نسی ذلك ثم ان الشيخ ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الی المعروض سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا يعقل الا بعد العروض فانظر الی هذا الرجل الفاضل كيف يخبط فی كلامه فلا يبالی این يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قوله** واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والنقطة فمما يعرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة

اقول يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهی فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهی ويجب ان يعرف اولا الفاظا يستعملها فی هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد فی داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الی ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد فی داخله نقطة يكون

جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزا هما
والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى فى الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت
الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة على سطح
الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدثت عليها
نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقته هى اعظم
الدوائر على سطح الكرة التى يتساوى ابعاد جميع النقطة المفروضة عليها
من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار
احد الامرين اما القطع واما الحركة **قوله** فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار
وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط كوجود
نقطة فى الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء
فى المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت
فى تحديد الدائرة وفى داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما
يقولون الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها **اقول**
يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع
والثانى الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هى المركز
وحركة الدائرة انما يقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة فى الجهات المختلفة
هى المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز فى وسط
الدائرة كوجود نقطة فى ثلثها اى كما ان موضع النقطة فى الثلثين متعين بالقوة
قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض فى غير هذا الموضع فكذلك
حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل فى المقادير انما يكون بالقوة
فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل فى الدائرة
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول
الا فى موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر
المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول

فی سائر النقط فاذن یکون النقط الغیر المتناهیة موجودة بالفعل ویلزم من ذلک الانقسام الغیر المتناهی بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا یوجب الانقسام فاذن الحرکة ایضا لا یوجب الانقسام والجواب ان هذا کله فرض والفرض لا یرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل یرتفع بان لا یفرض والدائرة ان لم یفرض فیها شئ لم یلزم فیها شئ مما ذکر وهذا حکم لا یختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهی له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهی ممتازة فی نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها یمتاز بالفرض ولا یرتفع بان یقول انها لازمة وان لم یفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا من التلفظ به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح فی الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصیل واما الذی یقال بالعکس من هذا ان النقطة بحرکتها یفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهیم والتصویر والتخییل الا یری ان النقطة اذا فرضت متحرکة فقد فرض لها ما یتحرک فیه وهو مقدار ما خط او سطح فکیف یتکون ذلک بعد حرکتها **اقول** افاد ههنا ان هذه الامور کیف یترتب فی الوجود وان الذی یقال بخلافه لتفهیم المبتدئین شئ غیر حقیقی بل هو تخییل فقط والفاظ الکتاب غنیة عن الشرح **تنبیه** اما اسهل ما یتأتی لک تأمل ان الابعاد الجسمانیة متمانعة عن التداخل وانه لا ینفذ جسم فی جسم واقف له غیر متنح عنه وان ذلک للابعاد لا للهیولی ولا لسائر الصور والابعاد **اقول** یرید بیان امتناع تداخل الابعاد الجسمانیة وکانه یدعی کون هذا الحکم اولیا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبیعیات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد بهذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادیر ولبناء نفی الخلاء علیها والاستشهاد بان الجسم لا ینفذ فی جسم واقف له غیر متنح عنه تذکیر للاستقراء الذی اکتسب النفس بهذا الحکم الاولی فی مبادی التعلم به وبامثاله فان من یتوقف ذهنه عند حکم اولی ینبه علیه بالاستقراء وکذلک قوله وان ذلک

التمانع للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضاً تنبيه على
ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لاحصة لها فى العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية
هى المخصوصة بالعظم بالذات ولاشك ان عظمين يجتمعان هما اعظم
من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضى كون الكل
مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لاحصة لها فى العظم فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع
الرافع للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول
حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطوح ايضاً
حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة
ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز
الوضعى فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغى ان تقول
من حيث هى مقادير اشارة انك تجد الاجسام فى اوضاعها تارة متلاقية
وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها فى اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها
اجساماً ما محدودة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام
الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعاً مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة
الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرها فان كان بينها خلاء
عن الاجسام وامكن ذلك فهو ايضاً بعد مقدارى وليس على ما يقال لا شئ
محض وان كان لاجسماً اقول يريد بيان ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان
فرقة يزعم انه لاشئ محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد فى جميع الجهات
من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكاناً لها وقال الفاضل
الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى
واحداً منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى
يسمى بعداً مقطوعاً ولا يتناول الذى لا يتناهى والشيخ قد ابطل فى هذا الفصل
مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساماً ما يختلف ابعاد ما بينها لتقدر
الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر بشئ اصلا
تقرير ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات

والتقدير وانه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم فاذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لاشيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية **قال** تنبيه واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا يداخل لاجل بعدها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلك الاجسام في حركاتها تنحي عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضافت الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ينحي عند سلوك الجسم الى الخلاء ينحي عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شأنه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلك الاجسام في حركتها تنحي عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبله **قال** اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا متحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لاشئ فتبين ان للجهة وجودا **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتدادات **قال** الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان

والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر تعرض للنهايات والاطراف كالخطوط والسطح فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد الحركة والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة مشار اليها وما يشار اليه فهي موجود قال اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان تكون الجهات لو ضعها يتناولها الاشارة الحسية اقول يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له تعريض بهذا القياس ايضاً ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بيناً بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الوضعية اشارة لما كانت الجهة ذات وضع فمن حيث البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجاً عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما يكون ان منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا اجزاء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة الحركة فيجب الآن ان تحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية اقول يريد بيان مهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الانية على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ذو وضع اى حصولها على اى انحاء الوجود ثم قصد بيان المهية وهي ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق ذلك لوجوب تناهي الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

لنهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما قال الى صعوبات ذلك الامر
ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو الشيء في منعه الى حركة اليه
وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة ضرورية بالقياس الى ما لا ينقسم
في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان ما عداهما
قد يكون قسما آخر وهو الحركة فيه والابعاد قسمة لا يحصل الا بالقياس الى ما لا ينقسم
لما بان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء
المنقسم لا محالة يكون اما من جهة واما الى جهة وليس القسمان الاولان
والا لجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي يقطع بالحركة وهو محال
فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** واعلم انه ليس من شرط
ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المتحرك من السواد الى البياض طلب
والمطلوب البياض بعد فان اختلج ببالك وهم فاعلم ان الامرين بينهما
فرق وايضا فان ما تشككت به غير مستمر على الفرض اما الفرق فلان الذي
الى الجهة ليس يحصل الجهة مما يتوهم تحصيل ذاته بالحركة او يتوهم
بالبعد عنه او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة الا من اول
والعدم لم يمكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان
يحصل بالحركة لما وجد كان موجودا ولما وجد في نفسه الذي ويحصل
معه قبل لا في حال وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يأتي
هذا الفن من الكلام **اقول** الوهم هو الشك في كون احدى المقدمتين
اللتين اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود
تقريره الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيفيات مثلا كالحركة
من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ليست تلك المقدمة
كلية الكبرى وقد اجاب عنه بشيئين احدهما ان يجعل الكبرى اخص مما كانت
وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان ما عداه من الاجسام
وهذا هو الفرق والثاني الالزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب
وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة يمكن ان موجودة

ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا ان نثبت كون الجهة موجودة
ذات وضع هذا الجواب حدلی غیر برهانی ولذلك قال ان الحق هو الفرق

النمط الثانی فی الجهات واجسامها الاولی والثانیة **اقول** الاجسام تنقسم
باعتبار الجهات الی ما یتقدم علیها ویحددها وهو اجسامها الاولی والی ما لا یتقدم
علیها بل تحصل فیها وهو اجسامها الثانیة **اشارة** اعلم ان الناس یشیرون

الی جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ویشیرون الی جهات
تتبدل بالفرض مثل الیمین والشمال فیما یلینا ومثل ما یشبه ذلك فلنبحث

عما یکون بالفرض واما الواقع بالطبع ولا تتبدل کیف کان ذلك
اقول یرید بیان اثبات جسم محدد للجهات محیط بالاجسام ذوات الجهة
فنقول قبل الخوض فی تقریر ذلك لما کانت الامتدادات التی تمر
بنقطة وتقوم بعضها علی بعض علی زوایا قوایم اعنی ابعاد الجسم ثلثة
لا غیر وکان لکل امتداد طرفان کانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان
منها طرفا الامتداد الطولی ویسمیها الانسان باعتبار طول قامته حین
هو قایم بالفوق والتحت فالفوق منهما ما یلی راسه بحسب الطبع
والتحت ما یقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضی ویسمیها باعتبار عرض
قامته بالیمین والشمال والیمین ما یلی اقوی جانبیه بحسب الاغلب
والشمال ما یقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقی ویسمیهما باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما یلی وجهه والخلف ما یقابله
ثم یستعملهما فی سائر الحیوانات والاجسام حتی الفلك علی هذا النسق
وهذا باعتبار ما هو غیر واجب وهو قیام بعض الامتدادات علی
بعض فاما ان لم یعتبر ذلك کانت الجهات التی هی اطراف الامتدادات
غیر متناهیة بحسب امکان فرضها فی جسم واحد بل بالقیاس الی نقطة واحدة
قال الفاضل الشارح الحکم بان الجهات ست مشهور ولیس بحق فان الکرة
لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا یتناهی بالقوة **اقول** وهذا صحیح ثم قال
محاذیا لبعض المتقدمین اما المضلعات فعدد جهاتها عدد سطوحها

النقطية والخطية والسطحية ان سميناكل حد جهة او مثل عدها الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام الشخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد باعتبار الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانعكاس بل ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفيه ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي تسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يتشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك

بتلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية الفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه تشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة تحصل ما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالعرض قال فلندع عما بالعرض اى فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا ينضبط

قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع لشئ خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما وجسمانيا والحد الواحد من حيث هو كذا فانما يفرض منه حد واحد ان يفترض وهو ما يليه وفى كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التى فى الطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به فى ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفى الامتداد بالقرب الذى يتحدد بالمحيط والبعد الذى يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او كان خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر يتحدد به جهة القرب فاما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثانى اولى بان يقع منه فى محاذاة دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة فى تقدير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان تقدير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به جهة القرب ولم يتحدد ما يقابله **اقول** تقرير البرهان مع محاذات ما فى الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع والجهتان المتمثلتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما فى شئ متشابه خلاء كان او ملاء

او فی شیء مختلف والاول محال لعدم اولویة بعض الحدود المفروضة فیه بان یکون جهة من سائرها ولکون الحدود المفروضة فیه بالفرض وغیر متناهیة وکون الجهتین بالطبع واثنتین فحسب فاذن الثانی حق وهو ان یکون ذلک التعین بشیء مختلف خارج عما تشابه وذلک الشیء لامحالة یکون جسما او جسمانیا لوجوب کونه ذا وضع فهو اما جسم واحد یحدد الجهتین معا او جسمان یحدد کل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد یکون محددا اما من حیث هی واحد او لا من حیث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حیث هو جسم واحد فلا یمکن ان یکون محددا لان کل متناه له جهتان هما طرفاه وذلک لوجوب تناهیه کما مر وکذلک الاثنان بالطبع فانهما ایضا طرفا امتداد واحد فالمحدد یجب ان یحدد جهتین معا والجسم الواحد من حیث هو واحد ان حدد ما یلیه بالقرب فلا یمکن ان یحدد ما یقابله لان البعد عنه لیس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقی ان یکون المحدد اما جسما واحدا لا من حیث هو واحد واما جسمین ثم نقول وهذا الثانی ایضا باطل لان التحدد بجسمین لایخلو اما ان یکون علی سبیل احاطة احدهما بالآخر او علی سبیل المباینة والاول یقتضی دخول المحاط فی التحدید بالعرض لان المحیط وحده کاف فی تحدید امتدادین بالقرب الذی یتحدد باحاطته والبعد الذی یتحدد بابعد حد من محیطه وهو مرکزه فهذا القسم راجع الی ما کان المحدد جسما واحدا لا من حیث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان یکون بالمباینة فانه باطل بوجهین احدهما ان کل واحد من الجسمین لا یتحدد به الا القرب منه ولا یتحدد البعد عنه فاذا لا یتحدد الجهتان معا بکل واحد منهما وقلنا ان المحدد یجب ان یحدد جهتین معا والثانی ان لکل واحد منهما جهات لا یتناهی بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه فی جهة من تلک الجهات وعلی بعد متعین منه دون سائر الابعاد الممکنة لیس باولی من وقوعه فی جهة اخری وعلی بعد اخری مما یمکن فان الوقوع فی کل جهة وعلی کل بعد من ذلک یمکن بحسب العقل وان امتنع فلا بد من مؤثر

فی التحدید وهی ایضاً یجب ان یکون جسمانیاً ذا وضع والکلام فی وقوعه فی بعض جهات هذین دون بعض وعلی بعد معین منهما کالکلام فیهما فان علل بهذین صار دوراً والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحدید الجهة یتم بجسم واحد لا من حیث هو واحد ولا علی ای وجه یتفق بل من حیث الاحاطة وهی الحال الموجبة لتحدیدین متقابلین کما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محیط بالاجسام ذوات الجهة **اشارة** کل جسم من شانه ان یفارق

موضعه الطبیعی ویعاوده فیکون موضعه الطبیعی متحدد الجهة

لا بد له لانه قد یفارقه ویرجع الیه وهو فی الحالتین ذو جهة فیجب

ان یکون تحدد موضعه الطبیعی لسبب جسم غیره وهو علة لما هو قبل هذا

او معه فقط فذلک الجسم المتقدم فی رتبة الوجود علی هذا بعلیة او علی ضرب اخر **اقول** یرید بیان امتناع الحرکة المستقیمة علی محدد الجهات وبیان تقدمه علی الاجسام التی یجوز تلک الحرکة علیها وتقریره ان کل جسم له موضع طبیعی فلا یخلوا اما ان لا یکون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته الیه واما ان یکون من شانه ذلک والاول هو الذی لا یجوز الحرکة الاینیة علیه والثانی هو الذی یجوز علیه ویکون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته الیه بالطبع ویکون هو فی الحالتین ذا جهة متحرک فیها لا محالة ومثل هذا الجسم لا یجوز ان یتحدد به جهة موضعه الطبیعی لان جهته متحددة عند وجوده فیه وعند لا وجوده بل یکون متحددة لاجله حتی یصح ان یخرج عنه مفارقا ویطلبه معاودا ویجب ان یکون ذلک التحدد بسبب جسم اخر فلذلک الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذی یفارق الموضع ویعاوده وهذا الجسم لا یمکن ان یوجد متقدما علی الجهة لانه لا یتصور ان یکون متحرکا فی جهة حالتی المفارقة والمعاودة والجهة لم یوجد بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معیة امتناع الانفکاک عنها فاذن الجسم الذی علة الجهة متقدم علی هذا الجسم لانه متقدم علی ما یتقدمه او علی ما لا یتأخر عنه مما هو معه اعنی الجهة والمتقدم علی المتقدم

متقدم وعلى المعلول ايضاً متقدم كما مر بيانه فى بيان ان الصورة ليست
علة للهيولى فهو متقدم للهيولى على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية
او بالطبع فهذا ما فى الكتاب فظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق
موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات
لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعى جهة والجهة انما تتحدد
به لكفاه فما الفائدة فى تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعى
واليه قلنا الجهات لا يتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها
غير طبيعى والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا باثباتها كيف
كان والا لكان البرهان على تناهى الامتدادات كافيا فى اثبات الجهات التى هى
مقاطع الامتدادات وايضاً لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر
وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات يجوز
ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساما فان الجسم لا يجوز
ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجئ بيانه بل من حيث هى ذوات الجهات اعنى
يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
من حيث هو محدد توجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع
ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ
ههنا باحد القسمين وايضاً لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخر وجود
الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليها ام لا وذكر الفاضل الشارح
ان الاليق بما ذكره فى النمط السادس فى بيان ان الحاوى ليس علة للمحوى
انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر
وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضاً عنه والمتاخر عن الشئ ممكن
معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء
ممكنا فى ذاته ممتنعا بغيره وهو محال **تنبيه** فيجب ان يكون الجسم

المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له وضع يكون فيه وان كان له وضع
بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع

لا يفارقه **اقول** يريد ان يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد مهنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بنسب بعض اجزائه الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم ما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس انتصابا واذا تقرر هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع لكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا لغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده **قوله** ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة **اقول** معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محدد بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد

الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق فى نفسه هو ان يكون المحدد الاول الذى لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذى لموضع متحدد يحتاج فى تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا الموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثانى فى قوله فان كان للقسم الثانى وجود بقوله يتحدد بالاول موضع تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثانى لانه ثانى للتصلة التى اولها فان كان وآما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذى هو المقولة لان وضع الثانى بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى لتعيين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذى له موضع الا بحصوله فى الموضع قال الفاضل السبب التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هى انه كان فى تحصيل جهتى القرب والبعد ودخول المحاط فى التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا انما يستقيم لو كان الاول متقدما على الثانى حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحديهما اقدم فانها يكون مستندة الى ما هى اقدم لكن الشيخ سيبين فى النمط السادس ان الحاوى ليس باقدم من محويه والا لكان الملاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوى اولى بالتحديد من المحوى وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه فى الوجود لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر فلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار فى حيزها ابدا بالقسر والثانى يقتضى ان يكون

فلك القمر هو المحدد لمقعره الذى يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ فى كلامه ولولا الشك الثانى لكان اسنادنا التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ فاما انا فلقوة هذا الشك لو احكم بتلك الاولوية فاقول واما تقدم المحيط على المحاط فقدم فسيأتى له بيان آخر واما الشك الثانى فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء هى النار وهو محدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعى فى جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كما فى العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذى هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يخار على حيز النار ويصعد فى فلك القمر نحكم حينما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس لفلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح حرر المتن فى هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثانى وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به مواضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على ترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى ان يكون الثانى فى قول الشيخ موضع الثانى ثالثا فى المعنى **قوله** ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما فى ترتيبه الابداع **اقول** اى خليق بالمحدد الاول ان يكون فى ترتيب الابداع متقدما وهو

بان يكون الى بسائط تليته وبين المبدأ الاول تعالى حركة اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون مادونه محتاجا اليه فى تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه فى تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ماسيذكر فى النمط السادس وافاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتى فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام علة لم يكن ايضا بالطبع وبقى ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر **قوله** ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا **اقول** المحدد الاول لا يخلو من ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون فى جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضى تقدم تلك الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض جميعها الى المركز وهى التى يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القرب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء الحد وحد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشئ فى الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل **اشارة** الجسم البسيط هو الذى له طبيعة واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع **اقول** يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا فى عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعانى بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعلى وبالحركة انواعها الاربعة اعنى الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهى بانفرادها لا يكون مبدأ الحركة والسكون متقابل مع انضيافة شرطين هما عدم الحالة

اللازمة ووجودها ويراد بها ما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم
ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادي لحركة
ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادي لحركة ما هي
فيه كالانماء مثلا الا انها يكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط
الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه
بمنزلة آلة لها ثم يراد بقوله بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك
وهي انها محركة لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن
مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته
لا عن سبب خارج ويراد بقوله لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس
الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصدر بالعرض كحركة الساكن
في السفينة والثاني بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا
بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا
تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الافلاك ثم بما يزاوجه في هذا التعريف
قوله على نهج واحد من غير ارادة ثم يخصص المعنى المذكور بما يقابل
النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد ولا على نهج واحد وكلاهما
بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة
وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن
غير ارادة هو القوة النباتية وما بارادة هو القوة الحيوانية والقوى
الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ التغير
من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث
هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل
العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان
التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط
ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور
فيه واحدا الا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة

قد تشترك فيها لها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل بزيادة وضوحاً بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع ولا يكون مجتمعاً من اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى يتركب من جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء ولكل جميعاً شيئاً واحداً **قوله** والطبيعة الواحدة يقتضي من الاشكال والامكنة وسائر مالا بد للجسم ان يلزمه واحداً غير مختلف **اقول** ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة يقتضي من كل نوع شيئاً ما على ما سيأتي في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئاً واحداً على نهج واحد ولا تختلف اقتضائها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئاً واحداً غير مختلف **اقول** هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئاً غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان ما لنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية **اشارة** انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك **اقول** يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابهة وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف

فقال ان الجسم والمراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد
الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على وجه
لا يتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير
غريب لان تأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا وشكلا قسريا كتأثير
الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه
الامر المشترك بين الجسم واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلق
اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون
الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى البعض
لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسب بعض اجزاء الجسم الى غير الجسم
كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب
من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له
وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء
فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث
وهو ان كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة
في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل
الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك
وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العارض
والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا
عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك
من هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين
الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة تختص كل واحد منها ببعض
الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس
كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبايع الاجسام
فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين

والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك ومبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلها القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يحن الى ما يقتضيه طباعه منها عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما **قال** وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه واما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد **اقول** لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع فاعلم ان الجسم اما بسيط او مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما عنى وبما لم يكن للبسيط حيز الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية المتمكن يقتضي تجزية المكان فكان للجزء هو جزء مكان الكل واما فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسيط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها وكذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالارض والماء مثلا غالبة على الباقية ولم يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه

اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك تقتضي بقاؤه ثمه كالحديد التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يفترقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون وكل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هنالك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت الجاذبات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيطة وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع والتركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكانه فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قال ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه طبيعة البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته في مادة واحدة عن قوة واحدة اقول لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا او كون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك سيجئ بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة

لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن اسنادها الى الطبايع المختلفة يمكن ايضا اسنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك من حيث هي معينة متأخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع والقائل ان يقول انما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة عن العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها من الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام فلا يقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي تتكون فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وان لم لا يجوز ان حصول ذلك بالقسر بان القوة المصورة ان كانت بسيطة فحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط الذي في محل المركب وان كانت مركبة من قوى متنا ن

كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها من ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضاً مجموع الكرات والجواب عن الاول ان اتصال الصورة الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكاين نباتاً او حيواناً في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية كانت وحيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تقرر من خلالك الفلك كرة يختص بها هي فلك خارج المركز او تدويراً وكوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمماً او نقرة متصورة الاولى فقط على ما يتبين عند الهيئة وعن الثاني ان القوى المصورة على تقدير بساطتها وتركيب محلها وعلى تقدير تركيبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضى كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلاً متشابهاً ولا يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المحل المنفعل منها ليست هي الاجزاء افراداً بل المركب الذي هو المحل وكذلك لا يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال **تذنيب**

الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به المانع ولن يتمكن

من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه **اقول** يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً فمحرك الجسم انما يحركه بتوسطه

وسبب حتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو من حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما يقع فى شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفى زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك زمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة العارضة لهما فما هو سرعته بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى الآخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها طبيعة واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب خلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس فى الحركة لا يحس المانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه فى الهواء والشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له فى تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله يحس به المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولم يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة المانع واما بالى واية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون من طباعه

وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليه الماء البرودة المنبعثة

عن طباعه الى ان تزول اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اماعه الارادى الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما يختلف الاجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسرى والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وقد يكون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتنبيه او التخلخل الذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم بحركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضى توجها الى مقصد ما وعدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضى الشئ شيئا وعدمه معه فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع فى جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص فى سفينة بنفسه بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشى فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات وينخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات فاذا طرأ على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى يقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى ثم تاخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا فى افنائه قليلا قليلا ويقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة

فی الاثر دیا دالی ان یقاوم الطبیعة الباقی من المیل القسری فیبقی الجسم عدیم المیل ثم یجدد الطبیعة میلها مشوبا بآثار الضعف الباقیة فیها وتشتد المیل بزوال الضعف فیکون الامر بین قوة الطبیعة والمیل القسری قریبا من الامتزاج الحادث بین الکیفیات المتضادة واذا تقرر ذلک فنقول قول الشیخ وقد یکون من طباعه اشارة الی المیلین الطبیعی والنفسانی وقوله وقد یحدث فیه من تاثیر غیره اشارة الی القسری وقوله فیبطل المنبعث عن طباعه الی ان یزول فیعود انبعاثه اشارة الی امتناع اجتماع المیلین وابطال القسری للطبیعی وعوده عند زوال القسری کما یشاهد فی الحجر المرمی حالتی صعوده وهبوطه ونمثل فی ذلک بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضیة التی یستحیل الیها الماء لبتصور کیفیة التقاوم المذکور فانه کما یجتمع فی الماء حرارة وبرودة بل یکون ابدا متکیفا بکیفیة متوسطة بین غایتی الحرارة الغریبة والبرودة الذاتیة تارة امیل الی هذه وسیمی حرارة وتارة امیل الی تلک وتسمی برودة وتارة متوسطة بینهما ولا تسمی باسمیهما وذلک بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبیعة المبردة کذلک ههنا لا یجتمع فی الجسم میلان بل یکون ابدا ذا حال بین المیل القسری الشدید والطبیعی الشدید تارة تسمی بالمیل المنسوب الی القسر وتارة بالمنسوب الی الطبع وتارة بعدمهما معا وذلک بحسب تفاعل المیل القسری والطبیعة وکما کان فعل الطبیعة المائیة عند وجود العرض الذی یقتضیه وهو البرودة حفظه وعند وجود مضاده کالحرارة افناءه وعند الخلو منهما ایجاد البرودة کذلک فعل الطبیعة فی الجسم مادام مفارقا لحیزه عند وجود المیل المنبعث عنها حفظه وعند وجود میل غریب یخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن المیل ایجاد المیل الطبیعی فهذا مما ینبغی ان یتحقق لیدفع الاشکالات التی تورد فی هذا الموضع کما یقال لولا اجتماع المیلین لکان الحجران المتساویان اللذان یرمیهما قوی وضعیف متساویین فی السعی ولکان وقوف حبل یتجاذب طرفاه بقوتین متساویتین ممتنعا

قوله وانما یکون المیل الطبیعی لا محالة نحو جهة یتوخاها الطبع اقول

لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت ذالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون تحركاتها وجهات تحركاتها **قوله** فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه **اقول** لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الى اصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما ولا شئ من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلاً فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان واذا صار متصلاً بها بالفعل نعدم ميله وصار مكانه جزءً من مكانها **قال** وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ **اقول** لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين واشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجئ من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال التي عند تقاوم السببين كما قررناه **اشارة** الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسراً والا فليتحرك قسراً في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلاً في تلك المسافة اخر فيه ميل ما وممانعة ما فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل ضعيف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة

الاولی نسبة زمانی ذی المیل الاول وعدیم المیل فیکون فی مثل زمان

عدیم المیل یتحرک بالقسر مثل مسافته فیکون حرکتا مقسورین ذی ممانع فیه وغیر ذی ممانع فیه متساویة الاحوال فی السرعة والبطوء هذا محال اقول یرید بیان ان الجسم القابل للحرکة القسریة لایخلو عن مبدأ میل ما بالطبع وقبل الخوض فیه نقول قد ذکرنا ان للحرکة لابد لها من ثلثة اشیاء مسافة وزمان وحد معین من السرعة والبطوء فنقول ههنا اذا اتفق کل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقیان فقد یعرض بین المختلفین تناسب ما وبیانه بالتفصیل ان المتحرک بالحد الواحد من السرعة والبطوء یقطع مسافة طویلة فی زمان طویل وقصیرة فی زمان قصیر فیکون نسبة المسافة الی المسافة کنسبة الزمان الی الزمان علی التساوی والمتحرک فی المسافة الواحدة یقطعها بحد اسرع فی زمان اقصر وبحد ابطأ فی زمان اطول فیکون نسبة السرعة الی البطوء کنسبة الزمان القصیر الی الزمان الطویل والمتحرک فی الزمان الواحد یقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فیکون نسبة السرعة الی البطوء کنسبة المسافة الطویلة الی القصیرة وتبین من ذلک ان الطول فی المسافة والقصر فی الزمان بازاء السرعة ومقابلها بازاء البطوء واعلم انه لایمکن ان یقال ان الحرکة بنفسها تستدعی شیئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء تستدعی شیئا آخر لانا بینا ان الحرکة تمتنع ان یوجد الا علی حد ما منهما فهی مفردة غیر موجودة وما لا وجود له لا یستدعی شیئا اصلا والحرکة تنقسم الی نفسانیة وغیر نفسانیة والنفسانیة تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء المتخیلین لها بحسب الملائمة وینبعث عنها المیل بحسبها ومن المیل یتحصل الحرکة السریعة والبطیئة واما غیر النفسانیة التی مبدأها طبیعة او قسر فیحتاج الی ما یحدد حالها تلک اذ لا شعور ثمه بالملائمة وغیرها فهی بحسب ذاتها تکاد تحصل فی غیر زمان لو امکن بلا ذا لمریکن ذلک فاحتاجت الی ما تحدد میلا تقتضیها وما لا یتحدد بها ولا یتصور ذلک الا عند تعاوق بین المحرک وغیره فیما یصدر عنهما وذلک لان الطبیعة لا یتصور فیها من حیث

ذاتیہا تفاوت والقاسر اذا فرض علی امر ما یمکن ان یکون لا یقع ایضا بسببہ تفاوت والمیل فی ذاتہ مختلف فالتفاوت الذی بسببہ یتعین المیل ومایتبعہ اعنی الحد المذکور من السرعۃ والبطوء یکون بشیء آخر اما خارج عن المتحرک او غیر خارج وھو الذی یسمونہ المعاوق اما الذی من خارج فلہ فھی کاختلاف قوام مایتحرک فیہ کالھواء والماء بالرقۃ والغلظ واما الذی لیس من خارج فھو لا یمکن ان یعاوق الحرکۃ الطبیعیۃ لان ذات الشیء لا یمکن ان یقتضی شیئا ویقتضی مایعاوقہ عن اقتضائہ ذلک بل ھو الذی یعاوق القسریۃ وھو الطبیعۃ او النفس اللتان ھما مبدأ المیل الطباعی فاذن یلزم من ارتفاع ھذین المعاوقین اعنی الخارجی والداخلی ارتفاع السرعۃ والبطوء من الحرکۃ ویلزم منہ انتفاء الحرکۃ ولاجل ذلک استدلت الحکماء باحوال ھاتین الحرکتین تارۃ علی امتناع عدم معاوق خارجی فبینوا امتناع وجود الخلاء وتارۃ علی وجوب وجود معاوق داخلی واثبتوا مبدأ میل طبیعی فی الاجسام التی یجوز ان یتحرک قسرا وھو مسئلتنا ھذہ ووجہ الاستدلال فی المسئلتین ان اختلاف المعاوق لما کانت مقتضیۃ لاختلاف السرعۃ والبطوء کانت المعاوقۃ القلیلۃ بازاء السرعۃ والکثیرۃ بازاء البطوء کانت نسبۃ المعاوقۃ الی المعاوقۃ فی القلۃ والکثرۃ کنسبۃ المسافۃ الی المسافۃ فیھما علی التکافؤ اعنی القلۃ فی احدیھما بازاء الکثرۃ فی الاخری وکنسبۃ الزمان الی الزمان علی التساوی اعنی القلۃ بازاء القلۃ والکثرۃ بازاء الکثرۃ واذا ثبت ذلک فلنفرض متحرکا عدیم المعاوقۃ یقطع مسافۃ ما فی زمان ما وآخر مع معاوقۃ ما یقطعھا ویکون لا محالۃ فی زمان اکثر وثالثا مع معاوقۃ اقل من الاولی علی نسبۃ الزمانین فھو لا محالۃ یقطعھا فی زمان مساو لزمان عدیم المعاوقۃ ویلزم من ذلک الخلف لتساوی وجود المعاوقۃ وعدمھا الا ان یجعل حرکۃ عدیم المعاوقۃ لا فی زمان بل آن لا ینقسم وھو ایضا محال لما مر فھذا تقریر مقاصدھم فی ھذا الباب واعترض علی ذلک طائفۃ من المتاخرین کالشیخ ابی البرکات البغدادی وغیرہ بما ذکرہ الفاضل الشارح وھو ان الحرکۃ بنفسھا تستدعی زمانا وبسبب المعاوقۃ

فلتستجمعها واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتهما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من سرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة فى الكتاب ان الجسم الذى لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذى هو المعاوق الداخلى مسافة ما فى زمان وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما فظاهر انه يتحركها فى زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل من معاوقة اقل على نسبة يقتضى ان يقطع فى ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذى الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيفة فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض بعد ذلك الفاضل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما يحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون فى الاجسام الطبيعية مبدأ الميلين المتخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فلئن قلت معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية فى القسرية ثم قال من ذلك

17946

بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع والتزم منه محالات
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها
فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبايع ومنها ما يحل في جملة
منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون
حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب
الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور
عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا
الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم
البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فههنا ك من خارجه فاذن معاوقة
القوام كافية هناك واما القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي
في القوام واما الفلكيات فلا يلزم مما ذلك لما بينا من الفرق **تذكير**
يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة
ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل ا **فنقول**
لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة
النقطة الى الخط وح ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل
في زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته
بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء من محدثه او اتفق له من
اسباب خارجة لا ينعزى من تعاقبها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض
لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير
ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان
طبيعي جزئي تختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام في الشكل
لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مجردا
عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم

كذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق غير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا والاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة **اقول** وقد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكيك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان والشكل بعد الحصول اولى بالجسم للموجب اللاحق بما يوجب بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب

الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل
فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شئ قد يمكن فرضه منفردا عن كل
ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه
تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين واين معين ثم تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال
كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للمتشكك فيما قال كل
جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام
وليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما الحدث وقد خصصه بالذكر لامكان ان يقع التعلق
به اكثر فانه لا يخصص الجسم بمكان دون مكان لا لترجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق
بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى الحدث كال
مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق
الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن
انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب نادر الوجود ولا يتفطن
به فلنسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد
على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة و
يقبل التبدل فيها من طباعه الامانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع
امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل **اقول** احوال الجسم
لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة هي بحسب لا يمكن
ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلة تقتضيها وتلك
الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى
عللها ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه
امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع
فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع بالحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات
العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب بذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع
يعني المقوم للفلك غير واجب فزواله عنه بان هذا اصل مفيد في نفسه ويبتني عليه مطالب

اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التى تفرض اولى بما هو عليه من الوضع
والمحاذات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشئ منها فهى لعلة والنقل عنها
جائزة فالميل فى طباعها وان لم يجب ذلك بحسب ما يمكن فيها من تبدل الوضع دون
الموضع وذلك على الاستدارة ففيه مبدأ ميل مستدير **اقول** يريد بيان
اثبات مبدأ ميل مستدير للمحدد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التى تفرض
لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون للمحدد للجهات اجزاء بالفعل
وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذى يمكن
له هو الهيئة التى تعرض بحسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها
له والحجة ان هذا الوضع انه لم يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب
طباعه فهى لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وهو
المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير فى جرم بسيط لا يدل
على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن
ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب
يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل مع عدم العائق يدل على وجود
ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك فى
هذا الموضع وسيشير اليه فى موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا
حجة من نفسه وهى ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال
وينعكس هذه القضية الى قولنا ما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب
ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله
وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه فى الماهية ثم
قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك
بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشئ فقط واما ان يكون بحسب
حصول له الاستعداد التام والاول لا يوجب حصول الحركة المستديرة
لان امكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه والثانى
غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير

واعترض ايضا بان العناصر بسيط فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض بان الاجزاء التى يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التى لا يدور عليها مملاتنا هي فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركة بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها فى حكم المذكور وبعضها يخل بما يتحقق من الاصول المذكورة **اقول** فى الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشئ يكفى فى هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل بالطبع وعن الثانى ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتى غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها فلما كانت الحركة المستقيمة فيها فلما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتى من الحركة المستديرة وانما الحصر الموانع فى هذين لان الحركات البسيط منحصرة فى ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من مبدأها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجدناه متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا من الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين فى جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبته اما الى شئ خارج واما الى شئ من داخل فان كان ذلك الجسم اولا ليس مما يتحدد جهته ووضعه بجسم من خارج محيط بقى ان يكون بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرنا مرارا وهو ان الوضع المتبدل باى معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدد

الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في شئ من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فانت تبدل نسبة لا يجب عند محرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان نزاعم قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فجمله فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم اقول يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجئ بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبائع المخالفة لا يقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون

بحسب الصورة الثانية التى هى الكائنة فى مكان غريب او لا يكون بل يكون فى مكانها الطبيعى وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضى طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعى وعلى التقدير الثانى يلزم انه قد كان فى هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذى مكانه هذا المكان فانه زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل هو فى مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن فى هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما قال بجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل لهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه

مبدأ ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان تشككت

وقلت يكون ذلك التكون لصوق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون

فقد اوجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصوق ليس هو المكان بل الجار **اقول** الوهم هو ان يقال الشرط فى ثبوت الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون ممكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذى صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس بسطح الهواء فانه اذا صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال اللاصق هو الذى يكون فى مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشئ غيره فهو لم يكن فى المكان فاذن انتقاله واجب وتحقيق ذلك بان يقال اللاصق اما طبيعى للكائن او غير طبيعى والقسمة مرددة والبيان المذكور بعينه عليها عائد **اشارة** الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون فى طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى توجها الى شئ واحد وحرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة بين الجهة من الطبيعى فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه

بلا ابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه ويفسد الى جسم يتكون

عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمى

ولا يستحيل استحالة يؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده **اقول**

هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والاخرى جزئية فالاولى

ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع فى طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه

ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضى امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة

اخص لهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى توجها الى شئ اى

بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو

ان الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند لا حصوله فى

مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى حكم

ميلا مستقيما عند احدى حالتيه او ميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك

لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضى امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين

فقد يقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد تقتضيه

الطبيعة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعى فقط فان كان غير حاصل

فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا

يقتضاه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شئ آخر غير ما تقتضيه اولا واما اقتضاء

الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعى اذ قد يوجد

احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا فى الامكنة مكان

طبيعى يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس فى الاوضاع وضع طبيعى يطلبه

المتحرك على الاستدارة فلذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة

بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدئهما شئ واحد واما المسئلة الجزئية فهى

ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا

مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثانى انه لا مبدأ

مفارقته فى موضعه الطبيعى ولفظ ايضا فى قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدارة

بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل

الاولی ان ایجاد محدد الجهات من موجده انما یکون علی سبیل الابداع ای لا عن شئ لا علی السبیل التکوین عن شئ الثانیة انه لا یفسد الی شئ الی اخر یتکون عنه وذلک لامتناع الکون والفساد علیه ثم قال بل ان کان له کون وفساد فعن عدم والیه والفائدة فیه ان یکون والفساد قد یطلقان باشتراک الاسم علی الحدوث والفنا ایضا ای علی الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غیر ان یکون هناک هیولی قبل الوجود وبعده فبین الشیخ انه لا یمتنع فی هذا الموضع اطلاق الکون والفساد بهذا المعنی علی محدد الجهات بل یمتنع عن اطلاقهما بالمعنی الاول الثالثة انه لا یجوز الخرق والالتیام علیه وذلک لانها یستدعیان حرکة الاجزاء علی الاستقامة واشار بلفظ هذا الی قوله لا میل مستقیم فیه لا الی قوله ولا یتکون ولا یفسد فان امتناع الخرق لا یتعلق بامتناع الکون والفساد من حیث الاصطلاح الرابعة انه لا یجوز علیه الحرکة الکمیة لانها لا یوجد الا بعد حرکة الاجزاء علی الاستقامة واشار الی ذلک بقوله ولا ینمی فان النماء هو الازدیاد الطبیعی للجسم بسبب دخول اجزاء شبیهة به بالقوة والذبول ضده وکذلک التخلخل والتکاثف فانهما یقتضیان خروج الجسم عن مکانه او تحیلیة عن بعضه الخامسة انه لا یجوز علیه الحرکة الکیفیة واشار الیه بقوله ولا یستحیل ثم قیده بقوله استحالة تؤثر فی الجوهر کتسخن الماء المؤدی الی فساده وکون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة علیه لان امتناع سائر الاستحالات لا یتبین بامتناع الحرکة المستقیمة فی ظاهر النظر فاقتصر علی ذلک واعرض عما یحتاج فیه الی بیان ابسط لانه داخل فی کلامه بالعرض والغرض من ایراد هذه المسائل التنبیه علی ان محدد الجهات لا یجوز علیه من اصناف الحرکات الا الحرکة الوضعیة وتبین من ذلک ایضا ان الحرکة الاینیة المستقیمة اقدم من الحرکة فی الجوهر الذی هو الکون والفساد بحسب الصور النوعیة والخرق والالتیام بحسب الصور الجسمیة عند القائلین بها واقدم من الحرکة فی الکم والحرکة فی الکیف لان امتناع وجود المستقیمة مستلزم لامتناع وجود کل واحدة من تلک فقد تبین من قبل

ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها
هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه
الحركة المستديرة من المساويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام
التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير
ومثل طعوم وروايح كثيرة **قوله** لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي
تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوايل
الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء
واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات
وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل
فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب مهيتها قد يكون صورا
وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئها نحو الفعل هي
ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعاتها فالقوة المهيئة
نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير في شيء آخر فهي مبدأ للتغيير
والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير عن شيء
آخر فهي مبدا للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في
تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتحليل وجمع المتجانسات
وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من
من شانها ان يفصل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من
الكتب ان المحسوسات لا يمكن ان يعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن
ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على مهياتها
بالحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما
اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث
في الاتصال تفرق كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس
كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال

هو تبريد العضو بحيث تصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوة النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ والتلطيف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابهما بالقياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها وكذلك لم يتعرض لها لكنها جميعا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتأمل في طبائع الممتزجات يحقق استنادا لجميع الى الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله** وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة والهشاشة **اقول** قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة وامثالها في استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لوازم التعريف لذكرها ولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيما ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة وكذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة وما من شانه

ان يبتل وكجرية كرالبلة والجفاف فى هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية وأما اللين فقال انه كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الشارح الفاضل قبل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثانى الشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قبل الصلب هو الذى لا ينغمز وهناك امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثانى بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هى المقاومة لان الهواء المنفوخ فى الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ورجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الحاضر وهذا الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هى استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما فى تفسيرهما لتحقق ماهيتهما عند تصور جميعها وأما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معانى الفاظهما لئلا تقع الاشتباه بينهما وبين ما يجرى مجراهما وقد صرح فى الشفاء بان الرطوبة ليست هى سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشئ الذى ركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغماز مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل وأما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفرق والشئ بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب

الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلاهما فظاهران هذه الاربعة ينتهى الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشئ معدا نحو انفعال ما

قوله ثم اذا تثبت واجدت التأمل وجدتها قد يعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التى يتبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد واعنى بهذا انك تجد فى كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما لجلسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا رائحة او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير وكذلك الحال فى الهيئات المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التى يلينا رطوبة او يبوسة لاما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها او تركها للشكل من غير ممانعة فيكان رطبا ويصعب فيكون يابسة واما التى لا يمكن فيها ذلك اصلا فكعدمها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنه جسم او ينتهى الى هاتين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك **اقول** الاجسام العنصرية قد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب فى ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يتمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذى يتوسط بها بل يجده خاليا عما يدركه هى وتلك الاجسام لا يخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء تقضيان انها لا يخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلى والثانى جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالى والباقية اما ان يخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتهى عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهى التى بها يتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله واما التى لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات **تنبيه**

والجسم البالغ فی الحرارة بطبعه هو النار والبالغ من البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فی

المیعان هو الهواء والبالغ فی الجمود هو الارض **اقول** اراد ان یشیر الی ان العناصر اربعة ویعینها ولما کان لها بعد کونها اجساما طبیعیة اعتبارات منها انها استقصات المرکبات ومنها انها ارکان یتحصل بتضدها عالم الکون والفساد وبالاعتبار الاول یبحث عن احوالها بحسب ما یجری بینها من الفعل والانفعال اللذین هما سبب الترکیب ویستدل بذلك علی عدتها وبالاعتبار الثانی یبحث عن احوالها بحسب امکنتها المرتبة وما یجری مجراها ویستدل بذلك علیها ایضا وهذا الفصل یشتمل علی الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذی کلام الشیخ الفاضل ابی نصر الفارابی فانه قال فی مختصراته یعرف بعیون المسائل بهذه العبارة والجسم الشدید الحرارة بطبعه هو النار والشدید البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء والشدید الانعقاد هو الارض فنقول فی تقریره قد ظهر مما مر ان کل واحد من هذه الاقسام لا یخلو عن کیفیتین احدهما فعلیة والاخری انفعالیة وبیان الحصر بانتساب الکیفیات الاربع الیها بحسب الازدواجات الممکنة المشهورة لکن لما کان اثبات بعض تلك الکیفیات لبعض هذه الاجسام صعبا کالحرارة للهواء والیبوسة للنار علی ما صرح به الشیخ فی الشفاء وکان المؤثر عنده فی هذا الموضع بناء الکلام علی المشاهدة والاحکام التی لا تدفع الا علی التعمق فی البحث اقتصر علی الاستدلال بما لا شبهة فیه من هذه الکیفیات وانما کان وجود الفعلیتین فی الجسمین اللذین هما اشد تعادیا من الجمیع اعنی النار والماء اظهر والانفعالیتین من الباقیین اظهر میز بینها باسنادکل واحدة من هذه الیها وبداء بالنار فنبه بقوله البالغ فی الحرارة علی کون الحرارة کیفیة تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذی لا یختلف واشار بقوله بطبعه الی مصدر تلك الحرارة اعنی الصورة النوعیة واورد القضیة فی صیغة تدل علی مساوات طرفیها لیعلم ان هذا القول ممیز للنار عما سواها ومعرف لماهیتها وکذلك فی الثلثة

الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون الاخرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح فانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الا ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب احد الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس قال وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيط في حيزها لا يكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمه فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادي من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو المبلة فالمائع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلاثة دون الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليست سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا لقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفا

قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن وتلطف

اقول لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا

لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ فى الحرارة هو النار ولم يمكن ان تقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه لها تسخن وتلطف اى تتخلخل وتشبهه به بتبخره وتصاعده فى جزء لا تكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هى اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضى الخفة واللطافة والبرودة تقتضى الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله** والارض اذا خليت وطباعها ولم يسخن بعلة بردت **اقول** وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هى اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالى باحر الحارة وغيرها **قوله** واذا حمدت النار وفارقتها سخونتها تتكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق **اقول** يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا يتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال فى بعض اقواله انها يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة فى السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسب حرارة فتصاعد لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر فى لبه فى الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديدة تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام فى معادنها **قوله** فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **اقول** لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد والاختلاف الآثار دليل على تباين مصادرها ثم ارسد الى تاكيدها بحجة

اخرى فاستدل اقتضاها للامكنة المتخالفة على ما بيّنا هذا الى اختلاف الصور
هو كمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف
الامكنة واضحًا واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على
ذلك واضحًا وانما اثبت اقتضاها للامكنة المتخالفة باختلاف ميول لها الطبيعية
لان الاستدلال به على ما مرّ اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة و
المزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة
وهي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز
الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما
ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** وذلك في
الاطراف اظهر **اقول** الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم ان كان
الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجمًا فينتقص مما وقع
فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف
اظهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضعف تقل الماء اياه
مجتمعا تحته مقلاله لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفو
والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر **قوله**
لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف
الامكنة على تباين صورها مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك
لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات
العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر ما يجذب مما تحرك
اليها او يدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال
والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها الصغير
والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعًا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة
للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها
اسرع فهي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي
من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعًا تحته مقلا اياه

لان قوماً ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويرفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصاً بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك فى الحركات الاخر تنبيه

قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نفضته مدّ الى اى حد شئت

ولا يكون لسيل الا فى موضع الترشيح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل

للترشيح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب

البرد هواها فيجمد سحاباً لم يسق اليهما من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد

ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجاً ثم يضحى ثم يعود اقول يريد اثبات الكون والفساد فى العناصر والاستدلال به على اشتراكها فى الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا يقع فى زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع فى ان ويسمى فساداً وكوناً كما مر وتغيراتها بكيفياتها يقع فى زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر لحاصل من ضرب الاربعة فى الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من اطراف الابعد تكونها وسائلاً اعنى لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء ثم يكون ذلك التكون بالحقيقة مركباً بكونين يتقدمانه والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات احدها ما بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض وتشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهى بسائط واربعة من الباقية تركيب من البسيطين وهى تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشيخ بدأ بالازدواج

الذی بین الهواء والماء لان الکون والفساد بینهما اظهر من الباقیة فهو کما ذکرنا
یشتمل علی نوعین احدهما تکون الهواء من الماء والثانی عکسه وکان الاول مشهورا
لکثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثیر الحرارة فیها
وانتقاصها بسبب ذلک ظاهر فان قیل البخار یشتمل علی اجزاء مائیة فلذا نعم
وعلی اجزاء هوائیة ایضا لم یکن فیه لان الهواء لا یستقر فی الماء بل حدثت
وانفصلت بالغلیان وغیره فلشهرة هذا النوع لم یذکره الشیخ وایضا ثبوت نوع
واحد من نوعین متعاکسین یکفی فی ابانة کون الهیولی مشترکة وهو یدل
علی جواز وجود النوع الآخر فلذلک اقتصر الشیخ من هذا الازدواج علی نوع
واحد وهو بیان تکون الهواء ماء واستشهد علیه بشیئین احدهما الندی الحادث
علی ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار الیه بقوله قد یبرد الاناء بالجمد فترکبه ندی
من الهواء وذلک لان الندی الذی یوجد هناک اما ان تتکون من الهواء وهو
المطلوب واما ان لا یتکون عنه بل اما ان یجتمع من الهواء المطیف به علی
ما ذهب الیه منکروا الکون والفساد بین الهواء والماء کالشیخ ابی البرکات
وغیره او یترشح مما فی داخله والاول باطل لان الهواء المطیف بالاناء لا یمکن
ان یشتمل علی اجزاء کثیرة من الماء وخصوصا فی الصیف فان الاجزاء
المائیة ان کانت باقیة فقد یتصعد جدا لفرط حرارة هوائیة ولا یبقی مجاورة
للاناء وعلی تقدیر بقائها هناک یلزم احد ثلثة اشیاء اما نفاذ تلک الاجزاء
اذا تکرر حدوث الندی بعد تنحیه من الاناء مرة بعد اخری فینقطع حصوله
علی الاناء مع کون الاناء بحالة الاولی واما تناقصها فتکون حصوله
کل مرة انقص مما کان قبلها واما تراخی ازمنة حصولها فیکون بین
کل حصولین زمان اطول مما بین حصولین قبلهما وذلک علی تقدیر
ان یجتمع الاجزاء التی یکون فی هواء ابعد من الاناء الیه مع ان ذلک بعید جدا
لان تلک الاجزاء الصغیرة مع جذب حرارة الهواء ایاها لا یتمکن من
خرق حجم کثیر من الهواء لکن الوجود یخالف جمیع ذلک لانا نری حدوث
الندی مرة بعد اخری علی وتیرة واحدة بشرط ان تنحی من الاناء ما حدث علیه

ویکون الاناء علی حالة من التبرد واشار الشیخ الی ذلک بقوله کلما لفظته مدالی ای حد شئت وقیل علی ذلک ان کانت برودة الماء مقتضیة لفساد الهواء المحیط بالاناء فوجب ان یصیر کل ذلک الهواء ماءً ولا محالة تسیل الماء ح ویتصل به هواء اخر ویصیر ایضا ماءً الی ان یجری الماء جریانا صالحا واذ لیس کذلک تعلم انه حدث من اجزاء مائیة قلیلة المدد واجیب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا یتکیف بالکیفیات الغریبة سریعا وعند حرکة التکیف یحفظ الکیفیة بطیئا فاذلم علیه القوة المکیفة اشتد تکیفه بما فوق ما یشتد مکیف غیره وکذلک ربما یوجد الاوانی الرصاصیة المشتملة علی المائعات الحارة اسخن من تلک المائعات فالاناء المذکور لشدة تبرده تفسد الهواء المطیف به والماء لسرعة تکیفه بالکیفیات الغریبة یحیله الهواء المطیف بظاهره عن برودته الشدیدة سریعا فلا یفسد الهواء ما دام علی سطح الاناء اما اذا تنحی عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الی فساده والثانی وهو ان یقال الندی یترشح فی داخل الاناء وهو ایضا باطل بوجوه احدها ان الندی قد یوجد من غیر ان یکون فیه ماء بل بسبب وجود الجمد الذی لم یتحلل بعد والثانی ان ذلک یقتضی ان لا یوجد الندی الا فی موضع الرشح لکن لیس الحکم بانه لا یوجد الا فی موضع الرشح مطابقا للوجود فانه یوجد فوق ذلک الموضع واشار الشیخ الی هذا الوجه بقوله ولا یکون لیس الا فی موضع الرشح فدل قوله علی انه لم یمنع وجود الندی عن الرشح بل منع اختصاصه بکونه من الرشح فان هذه الصیغة یفید هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا کان حارا وجب ان یوجد الرشح ایضا بل ینبغی ان یکون الرشح اکثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه ولیس کذلک واشار ایضا الی ذلک بقوله ولا یکون ذلک عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهین صرح بالنتیجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثانی بالسحاب المتولد فی قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسیاق السحاب المتولد فی قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسیاق السحاب

الى تلك المواضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم
تنزل ذلك السحاب ثلجا بحيث يحوج الصحو ثم يولده مرة اخرى وهو المراد
بقوله وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصرد اما آلى قوله
ثم يعود تبريد بالصر البرد الشديد وهو فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح
برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس
وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا
بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريدا لا تاتى
للهواء ليس باعظم من تبريد الارض الجمدية اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع
التى تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء
ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء الا بد ثة فبعد نزول الثلج يصير الهواء
ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج
والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح فى
غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب فى ذلك اى برودة هى ولا انها على اى شرط
ينبغى ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اى شئ هو واذ لم ندع حصر الاسباب
الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول
برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله
فمهما ثبت ذلك لمن شاهده واعتبره علم بالجملة ان للكون والفساد
سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال ما فان حصلت البرودة ولم يحصل
الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم
نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح فى علمه بامكان
وجودهما **قوله** وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار **اقول**
لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثانى وهو بين الهواء والنار
اما صيرورة هواء فهو ظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل فى الهواء على
ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكذلك لم يذكرها الشيخ
واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون

ذلك بالحاجز النخج على الكبر وسد الطرق التى يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك **قوله** وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية بشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة

اقول وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدل ابصيرورة الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياهًا سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعنى طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصيرها املاحًا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجرى مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد فى الاجزاء الارضية الندية المحرقة كيف يصير ملحًا ويذوب بالماء والاجساد هى الاجسام النائية بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياها جارية بشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد فى بعض المياه التى ينعقد حجرًا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودًا بالقياس اليهما ولم يستأنف له قولًا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لاستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعنى الحركة الكيفية والسوال الذى ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة فى الكيف مثلا الهواء الذى صار ماء استحال فى حرارته الى البرودة فهو هواء فى جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد وليس بشئ لانه يقتضى الانكار الامور المحسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسمًا واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التى استحال اليها العناصر معزوال السبب المقتضى اياها دل على حدوث صورة تستحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هى اصول الكون والفساد فى عالمنا هذا وهى الاركان الاول وبالحرى ان يتم بها عدة

ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء

اقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات فمنها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها استقصات يتركب المركبات منها اى عناصر بتحلل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله بالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق ينحو نفس جهة الفوق كالنار اشارة الى الحصر فان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق على ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة. كذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اى الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ولا يكون تانك الحركتين متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة
وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار
نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة
وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك الباقي لكنه
يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل
الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون
القسمة حاصرة وليكون متناولا للمصنفين المذكورين فان الخفيف
المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق
كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كان
على ما مر ولو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء
اخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاج ح الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره
الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان

قوله وانت اذا تحققت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة
بحسب الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التي ينحل
اليها المركبات ويتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب
والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء
المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة
والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان
انها اسطقسات للمركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في
ميل الهواء الى اسفل بالاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله
ليس بقوي لان الحجر جزء منفصل من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل
والهواء متصلة بكله فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المنفصل منه كما يكون
في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده عليه انتشار
الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية [illegible]
لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس ببعيد على ما سياتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها

لا ينزل عن كلا ثير الا بالقاسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غيره لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان للمعد كالشعاع الشمس وغيرها انما صار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى **قوله** تنبيه هذه تخلق منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان باجناسها وانواعها **اقول** يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شئ يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وكمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصى بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدء المفارق فانه كما سنبين موجود واحد الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض

اختلافاً لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك الاحالة فذلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات قوله هذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة بينها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسبة مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدءها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب الكون والشكل وتنضم الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادى تلك الهيأت التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين كذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفي والصنفي على الامزجة الشخصية وتميز الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير

قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها ينبعث كيفياتها المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يغلب عليه الجمود والميعان وماثيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تستحيل ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا يعد الصور من الاعراض

اقول يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة من الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اى صورة نوعية تصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاولى

منها تنبعث كيفياته المحسوسة قد استدل على مباينتهما بثلث حجج اثنتان ولمية
الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء
ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه الجمود
والسيلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية
فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى
نارًا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الجمود والسيلان
عنهما ان حكم بذلك مطلقًا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم
وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشئ كيفية ما حال البساطة
لا يدل على استلزامه هو اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية
تدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع
الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا يشتد ولا يضعف والكيفيات المنبعثة عنها
بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من اخر
وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة
لا يشتد ولا يضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زالت فقد بطل
المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصًا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل
بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه
ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر
في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل
فلم يكن الزائل معتبرًا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين
وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد فيها في آن
ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد
في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى

بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضًا لمتقوم المحل من دون كل واحدة من تلك الهويات واما الذى تتبدل عنه المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شئ واحد متقوم يكون هو هو فى الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو بين كونه هو ليس هو والجهة الثالثة وهى اعم من الاوليين تشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب المهيات وهى قوله وتلك الصورة مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانه ما كان لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **قوله** وايضًا فان حركاتها بالطبع وسكونها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية **اقول** قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هى مبدأ اول للحركات والسكونات التى يكون بالطبع وذكر فى هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التى يكون لا الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركة منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هى الطبائع بعينها بالذات فهى باعتبار كونها مبادى للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادى للتغيرات فى غيرها قوى **قوله** واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امتزاج **اقول** قال الشيخ فى الشفاء لكن قومًا قد اخترعوا فى قريب من زماننا مذهبًا غريبًا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرًا متوسطًا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** بل استحالت فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكسى كيفية متوسطة توسطًا ما فى حد ما متشابهة فى اجزائها وهى المزاج **اقول** يريد تحقيق مهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت

وتفاعلت فلا یمکن ان یفعل کل واحد منها فی الآخر من حیث ینفعل عن الآخر لان الفعل ان کان متقدما علی الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان کان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا علی غالبه وان حصلا معا کان الشئ الواحد غالبا مغلوبا عن شئ واحد وکلها محال فاذن یفعل کل واحد منها بصورته وینفعل بکیفیته ولا یمکن بالعکس لان الانفعال فی الصورة یقتضی الانفعال فی الکیفیة الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ینعکس بل انما تکسر الصورة وتنکسر الکیفیات وهو هناك یستحیل العناصر فی الکیفیات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتی یحصل بینها کیفیة متوسطة یستبرد بالقیاس الی حارها ویستسخن بالقیاس الی بارده‍ا وکذلك فی الرطوبة والیبوسة ویتشابه الجمیع فی تلك الکیفیة فتلك الکیفیة المتوسطة هی المزاج وقوله بل استحالت فی کیفیاتها اشارة الی حرکة الاستقصات فی الکیفیات لان الکیفیة نفسها لا تتحرك فلا یستحیل بل تتبدل ومحلها یستحیل فیها وقوله المتضادة ای المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد علی الحقیقی الذی یکون بین شیئین فی غایة الخلاف لما کان هذا الحد متناولا للمزاج الثانی الواقع بین استقصات ممزجة قد انکسرت کیفیاتها بحسب المزاج الاول فاذن ینبغی ان یحمل علی التخالف فقط حتی یتناولها معا وقوله متفاعلة فیها ای الاستحالة یکون فی حال تفاعل الصور فی الکیفیات وقوله حتی یکون کیفیة متوسطة توسطا ما ای اذا کان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء کانت الکیفیة المتوسطة اقرب الی الحرارة منها الی البرودة علی نسبة الثلث والثلثین فلا یکون الکیفیة متوسطة علی الاطلاق دائما بل توسطا ما وقوله حد ما متشابه فی اجزائها وفی بعض النسخ متشابهة فی اجزائها ای فی حد من الحدود التی لا یتناهی بین الاطراف وذلك الحد یکون متشابها فی اجزاء الاستقصات او الکیفیة التی فی ذلك الحد یکون متشابهة فیکون حرارة الجزء الناری کحرارة الجزء المائی فهذا بیان ما فی الکتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبنی علی الاستحالة والشیخ لم یثبتها الا فی الحار والبارد اقول وحد المرکبات المتشابهة الاجزاء التی لیست فی بیان الهواء وجمیع الارض

دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا يحصل الا بالاستحالة فيهما
وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم بان الصور انما يفعل
في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات
منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية
منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة
لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية
مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها
وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها
اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة بالماء البارد بسبب الصورة المائية
فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت
تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء
في مادة النار مثل ذلك حتى احتقرت الكيفية المتوسطة في المادتين
متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية
ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل
مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر
ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة
في الكيفية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لا استحالة في الكيف

وفي الصورة ايضا ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة
ولا ما يظن انه برد بل فشت في اجزاء جمدية مثلا **فقول** فقد تبين
مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة
بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون والفساد
فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل يتكون هناك وكان المتقدمين
من ينكرهما كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير
في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شئ منها

صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغيران يبرز منها ما كان كامنا فيها ويغلب فيظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز وكمون بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما تسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار يخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شئ لا عن شئ وامتناع صيرورة شئ شيئا آخر فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن تقريرا ولان مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه **اقول** هذا اول استدلاله وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشئ اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يخلخل قوامه بالقسر تفرقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة يستلزم التخلخل والحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا **قال** واعتبر حال المتسخن في مستخصف وفي متخلخل هل يمنع الاستخصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه **اقول** وهذا استدلال

ثان وهو ان الماء بعين المتشابهين اذا سخنا فى انائين احدهما مستحصف ومستحكم الجسم كالنحاس مثلا والثانى متخلخل اى متخلخل فى الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف ولو كان التسخين بنفوذ النار وفشوها فى الماء لوجب ان يتسخن الذى فى المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين بسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصمد صم مفدوم يمنع البلاغ فى التسخين بمنع الفشو فى بعض النسخ ممتنع الفشو لما كان لا يخرج منه شئ يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به **اقول** صمام القارورة شدادها وفدامها ما يوضع فى فمها ومنه استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ منه اذ التداخل محال وليس كذلك **قوله** واعتبر حال القمقم الصياحة **اقول** وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا ويصيح صيحة عظيمة هائلة ينفر عنها الدواب وهى من حيل المتحاربين لحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا **قوله** والنظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد التقلد **اقول** وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله برد بالطبع مردود لانه يقتضى ان تبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير نفوذ لسخونة ولا نارية **اقول** هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالقول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد حوان بالطبع اقرب قال الفاضل الشارح وذلك لان لمهان يقول الهواء حار بالطبع وتأثير الخلخلة فيه تصفية عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفية ولا يلزم على ذلك

استحالته **قوله** فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضاء فيها مختلفة لبقية منها فاشية فی ظاهر الجمر و باطنه ويحس فاشية فی جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن فی الخشب من النارية الا الباقی فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن مبرزا وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل **اقول** نبه علی فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التی تنفصل عن خشبة الغضاء منها ما ينفصل ويبقی فی ظاهر جمرها و باطنها ما يبقی لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل فی باطنها علی سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية فی الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك فی الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما فی باطنه بل لو لم يكن فی الغضاء الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النار التی انفصلت عنها حالة الاشتعال فيها مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعدها طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضی تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة اجزاء النارية التی فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها يسخن بدن الحی عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها يسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التی فی الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر **نكتة** اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون لها اذا علقت

شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي
شفافة لايقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر اقول يريد بيان
ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لالون لها فالمراد لمستضاءة
النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراها ليستدل بذلك على كونها
مشتملة على اجزاء ارضية تشرك كملة كونها مستضئية وهو انفعال الاجزاء
الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة العدم ماتقبل الضوء
عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة
التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية
من سائر اجزائه انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير
ساترة لما وراها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اى لراس الشعل قال وربما
كان انفراجه وتجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لايكون لقائل ان يقول
ان الشفاف للانتشار وخلافه لاشتداد الصنوبرية مستحصفه النار اقول
هذا جواب عن سوال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل
في اصل الشعلة كان لانتشار اجزاء النارية وتفرقها هناك وعديم الشفيف
والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة
يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط ويجتمع
في راسه واجاب عنه بانه ربما لايكون شكله كذلك بل كان بالعكس
فكان انفراج راس الشعلة وتجمه اى عظمه وانتشاره اكبر من حجم الشفاف
الذى هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل
دون الراس قوله فتبين من هذا ان النار البسيط شفافة كالهواء
فهذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التى يكون منها
الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت اقول المتحلل اليابس المتصعد
لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يعاون البخار لان اليابس اكثر
حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى
الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما

وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولاً ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس ذلك بطفو ولعل ذلك من اسباب فطفؤها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا الفتيلة مثلا في تنور مسجر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الفتيلة يشتعل ثم ينطفي **قوله** والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاؤه في النار الضعيفة **اقول** وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضداد هابها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم يبين حال لطافتها الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس **اقول** الكلام كان في المركبات وسببها في المزاج ولنجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب يناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيط لسائر العناصر غير مرئية وهي لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج النوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة **اقول** الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع

من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هى الاسطقسات الاربع واخرج الامزجة عن الاعتدال هى مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقى عنده ليس بموجود وفى قوله لتستوكر نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكرة واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مالها الى مبدأها الواحد وبسببها يستحق لان يفيض عليها صورة او نفسا يحفظها وكل ما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة لمبدأها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله فى النمط الخامس ان وجود الحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس لفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشئ هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذى فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشئ بل انها انما صدرت عن فاعل الشئ بتوسط ذات الشئ وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات محتاجة معهما الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية تشهدت بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابع واخرج عن الاعتدال القلب فكان ينبغى ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب وقول كون جلدة الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هى اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التى يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى وهى اول شئ يتعلق النفوس به فتحتاج تلك النفوس بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها الشخصى والنوعى اولا الى عضو

تحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلدة الانملة وغيرها فيتم بجميع ذلك التلخيص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم هٰهنا في معنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فيقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي الى ذي حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر عن افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلاً كلياً حاصلاً بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض احوالك كالسكر والنوم وغيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه او السكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت بمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزائها ولا تتلامس اعضائها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها **اقول** يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامل الادراك الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس الباطنة

الطاهرة جميعاً كالسكران بشرط ان يكون له في ذلك فرصة صحيحة لا يغفل
عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحاً بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته
وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلاً واشترط
كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤديه مرض فتدرك
حالاً لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملته فيحكم بانه
هي لا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق
بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حر او برد
يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا برد ولا شيء يؤذي وانما اشترط
كون الهواء طلقاً لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضاً فان الانسان في مثل
الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة
وكونه جسماً ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء الخارجية عنه
جميعاً الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها
هو ادراك الانسان نفسه فظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب
بحد ورسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين
ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تحمله في اقامة
البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها

تنبيه بما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى
المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك
وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك
ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك
ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك
بلا وسط ثم انظر **اقول** يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه
الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك
عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذا الشيء المدرك
وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل

وغيره وقسم الباطنة الى مايدرك بوسط وبغير وسط والى مايدرك بنفسه اوبقوة
شئ آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولابتوسط
شئ اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغائره فبقى ان يكون
ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة اوالباطنة بلا وسط وعلى وجه لايتصور
مغائرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** أتحصل ان المدرك
منك اهو مايدركه بصرك من اهابك لافانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك
كنت انت انت اوهو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر
اعضائك لاوان حالها ماسلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض
اغفلنا الحواس عن افعالها فبين به انه ليس مدركك عضوا من اعضائك
كقلب اودماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك
جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت
عليه فمدركك شئ آخر غير هذه الاشياء التي قد لاتدركها وانت مدرك
لذاتك والتي لاتجدها ضرورية في ان يكون انت انت فمدركك
ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس
مما سنذكره **اقول** يريد ان يبين ان نفس الانسان ليس بجسم
فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا اوغير محسوس وان كان
محسوسا فهو اما جزء من البدن اوكله وان كان جزءه فهو اما شئ من ظواهر
اعضائه او شئ من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك
شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لوانسلخ عن ظواهر بدنه
لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ظواهر البدن لايدرك الا بالحواس
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه يدرك
لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لايدرك الا بالتشريح
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل
ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا
لذاته وغافلا من تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لاينفك عن ادراك

اعضائه التي يكون كل واحد منها غير المركب كان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما تغائره فظهر ان المدرك هو شئ غير اجزاء البدن جملة وفرادى وغيرالتي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك لكونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس محسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المخيل والموهوم وهم وتنبيه

ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط فعلي من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور وجلدك سبحر ل من ذلك واما بحسب الامر الاهم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان يثبت به فاعلا مطلقا لاخاصا هو ذاتك بعينها فان اثبته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اقول اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فقصاراه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذا الفصل الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا

عن جميع اعضائه والمعلوم مغائر لما ليس بمعلوم فذاته مغائرة لاعضائه وهذا هو الذى قرره الشيخ بعينه ثم اعترض بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولايخطر بباله تصور النفس التى يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا من ذالك فهو عذر عن هذا الكلام اقول لیت شعری ما یرید بالنفس التی یقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغائرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغى ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل فى كثير من المواضع تقربا الى الجهال **اشارة** هو ذا يتحرك الانسان بشئ غير جسمية التى لغيره وبغير مزاجه الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بل فى نفس حركته **اقول** يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ آخر وهو الوجه الذى يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهى من حيث هى كذالك مبادى لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هى قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصور التى يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التى منها جمع اجزاء آخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها فى وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التى يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التى هى الحس والحركة والصور التى يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية والنفس الانسانية هى التى يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد فى هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هى نفس او صورة مالا من حيث ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث كذالك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل

بالحركات الارادية المختلفة ولا وذلك لانها يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه فى مكان اتفق حصوله فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضى حركات مختلفة فى جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا اى تمت حركته فى جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضى السفلة بل فى نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة فى قوله بما نعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك فى وقت الاعياء فان المزاج يمانعه كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدميه فجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما فى جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا فى حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل فى نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منها اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة فى جهة تريدها النفس ومن حركة فى مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محركه ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما فى الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما فى نفس الحركة بل فى جهتها فان الممانعة فى نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما فى حال الحركة عن المكان الطبيعى او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما فى حال

اللمس **قوله** وكذلك تدرك بغير جسمية وبغير من اجزاء جسمية الذى يمنع
عن ادراك الشبيه ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يلبس به **اقول** وهذا
استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه
الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها فى النوع
فيمتنع المدرك ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على
ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلبس المدرك
بها وهى غير موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف
لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع والحافظ وهن
اوعدم يتداعى الى الانفكاك **اقول** هذا استدلال لوجود المزاج نفسه
وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات
متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى
يجمعها بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث
بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى
المزاج موجودا والا فتفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج
المستمر الوجود يحتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب
وجوده والثانى سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام
المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله فكيف
لا يكون قبل ما بعده اى وكيف وعلة الالتيام وحافظه
يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان
قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى
الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهمكة مثلا
اوعدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد
للذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج
وهو الشئ الذى صار المركب به انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة

والحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسمية النفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك أقول هذه نتيجة لما تقدم ولما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك وانما كان تصرفه فى اجزاء البدن اقدم من تصرفه فى البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التى هى اوعية ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التى هى مبادى الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا فى جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض تذكره فى الفصل الثانى لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى الآن بعد وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هى المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن يقولون ان النفس التى هى صورة للحيوان جامعة للاسطقسات والجامعة للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها يصير بعد حد وثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد القضاء وقال فى رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودى واعلم ان لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء

بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة
لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة
باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة
لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل
تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح توجد النفس هذا ما قال هذا الفاضل
فيه واقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس
في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها
ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل
الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة
للمزاج فكيف لو ضت التدبير بعد مدة الى النفس الناطقة وانما يجري
امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت
القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي يكون
بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها
وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليست من شانها ان يفعل من غير مستعمل
اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس
الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها
بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة
لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني تتزائد كمالا في الرحم بحسب
استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء و
يضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير
تلك الصورة مصدرا معما كان يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تصير مستعد

لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبداء حدوثها الى استكمالها نفسًا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم يشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارًا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارًا ككالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشىء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى الجنين وهى نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ لا باعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعنى ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئًا واحدًا حاصل لان المزاج محتاج الى شىء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسًا اخرى **اشارة** فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق **اقول** يريد ان يبين ان الجوهر الذى اثبته فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شىء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة فى الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن وتبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشىء الذى يصدر عنه الحركة الارادية فى الانسان هو الذى يدرك فيه وذلك بديهى وهو الذى انما اصابه وهن او عدم بدنه الى الانفكاك وذلك تجربى ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينًا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان من اجلك يبقى ما دمت باقيًا ولو عمرت مائة سنة

لوبدل عند حلول الاجل لسبقيات فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية لتتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان **قوله** وله فروع من قوى منبثة في اعضائك **اقول** وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشئ والغضب على شئ والدفع لشئ والجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتهية لا يكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما بما يمنعه عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعانها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست بشئ من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا يتمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى يتمكن بتلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا **قوله** وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدى فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهي ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان تقوم من الفزع والخشية **قوله** وهذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة

غضبا من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة فى الجانبين قابلة الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها فى هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون فى اخلاقهم الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك فى سائرها **اشارة** ادراك الشئ هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة مالا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسية مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقة مرتسمة فى ذات المدرك غير مباين له وهو الباقى **اقول** لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهى اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك فى هذا الفصل قال الفاضل الشارح لما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهى متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالصدف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدئى فصلين متساويين فى الرتبة للحيوان بل الحق فى تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما فى الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشئ المدرك اما ان يكون ماديا اولا يكون فان كان ماديا فحقيقة المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجة انتزاعا ما على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقة متمثلة متناول للامرين ويقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله وا الادراك يعرض له

ضافتان احدهما الی ذی الادراک والثانیة الی الشئ المدرک ولاجل ذالک احتاج فی تعریفه الی ایراد ذکر الشئ وهو المدرک والی ایراد ذکر ذی الادراک وهو قوله عند المدرک ولاجل عروض هذه الاضافة کان للمدرک وللمدرک ایضا متضایفین والحالة ینقسم الی ادراک بآلة والی ادراک بغیر آلة بل بذات المدرک والتنبیه علی القسمین قبل التعریف بقوله یشاهدها ما به یدرک وعلی قوله یشاهدها بحث وهو ان یقال المشاهدة نوع من الادراک اخذه فی بیان معنی الادراک فان قیل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قیل الحضور غیر کاف فان الحاضر عند الحس الذی لا یلتفت النفس الیه لا یکون مدرکا والجواب ان الادراک لیس هو کون الشئ حاضرا عند الحس فقط بل کونه حاضرا عند المدرک بحضوره عند الحس لا بان یکون حاضرا مرتین فان المدرک هو النفس لکن بواسطة الحس وکلام الشیخ دال علیه واعلم ان الحضور عند الحس لیس هو الحصول فی نفس الحس بل یجوز ان یکون ایضا الحصول فی آلة للحس تتصل بها الحس کانت تلک الآلة محلا للحس اولم یکن والاشیاء المدرکة تنقسم الی مالا یکون خارجا عن ذات المدرک والی ما یکون اما فی الاول فالحقیقة المتمثلة عند المدرک هی نفس حقیقتها واما فی الثانی فهی یکون غیر الحقیقة الموجودة فی الخارج بل هی اما صورة منتزعة من الخارج ان کان الادراک مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرک ابتداء سواء کانت الخارجیة مستفادة منها اولم یکن وعلی التقدیرین فادراک الحقیقة الخارجیة هو حصول تلک الصورة الذهنیة عند المدرک واستدل علی ذلک بقوله فاما ان یکون تلک الحقیقة ای المتمثلة نفس حقیقة الشئ الخارج عن المدرک اذا ادرک او یکون مثال حقیقته مرتسما فی ذات المدرک غیر مباین له وقدم ابطال القسم الاول علی ذکر القسم الثانی فقال بعد ذکر القسم الاول فیکون حقیقة مالا وجود له بالفعل فی الاعیان الخارجیة مثل کثیر من الاشکال الهندسیة مثلا کالکرة المحیطة باثنی عشر قاعدة مخمسات بل کثیر من المفروضات التی لا یمکن اذا فرضت فی الهندسة کما یفرض مثلا من الممتنعات لتبین به الخلف فیکون تلک الحقیقة مما لا یتحقق اصلا اذ لا حقیقة لها فی الخارج ولما کانت مما یدرک فعلم انها موجودة لا فی الخارج بل عند المدرک وفیما لا یباینه فبابطال القسم الاول تحقق الثانی

واشار الی ذلك بقوله وهو الباقی والمثال فی قوله اویکون مثال حقیقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التی لا یحتاج الی الانتزاع من الشئ الذی لو کان فی الخارج لکان هو فهذا بیان ما قاله الشیخ واعلم ان العلماء اختلفوا فی مهیة الادراك اختلافا عظیما وطولوا الکلام فیها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الی المدرك نفس الادراك لیندفع عنه بعض الشکوك الموردة علی کون الادراك صورة وغفل عما ستدعاه الاضافة ثبوت المتضایفین فلزمه ان لا یکون ما لیس بموجود فی الخارج مدرکا وان لا یکون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو کون الصورة الذهنیة للحقیقة الخارجیة غیر مطابقة ایاها ومنهم من ذهب الی ان الادراك غنی عن التعریف فلا ینبغی ان یعرف وهو حق الا انهم یریدون بذلك التخلص عن المدافعة التی وقع القوم فیها واعلم ان ذکره الشیخ لیس بتعریف للادراك ولذلك لم یتحاش فیه عن ایراد ذکر المدرك فانه لا یجوز ان یقال فی تعریف الحرکة مثلا انها حال ما للمتحرك بل هو تعیین للمعنی المسمی بالادراك الذی یشترك فیه الاحساس والتخیل والتوهم والتعقل وان کان ذلك المعنی واضحا غنیا عن التعریف فان الباحثین عن حقائق الاشیاء کثیرا ما یرومون تعیین الاشیاء الواضحة المقولة علی الاشیاء المختلفة وتلخیصها کالحرکة مثلا لیعرفوا حالها اهی بالتساوی فی تلك الاشیاء ام بغیر التساوی وکیف نسبتها الی ما یتعلق بها وایضا فهم کثیر من الناظرین فی الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئیة بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئیات هی الآلة لا النفس وشنعوا علیهم بانهم یقولون ان النفس لا تدرك الجزئیات وطولوا الکلام فی ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنیعاتهم واردة علی ما فهموه لا علی ما قالت الحکماء کما سیجئ بیانه فی موضعه فمن اعتراضات الشارح فی هذا الموضع ان الصورة الذهنیة ان لم یکن مطابقة للخارج کانت جهلا وان کانت مطابقة فلا بد من امر فی الخارج وح لم لا یجوز ان یکون الادراك حالة نسبیة بین المدرك وبینه وان الصورة المتخیلة لم لا یجوز ان یکون موجودة قائمة بانفسها کما قاله افلاطون او بغیرها من الاجرام الغائبة عنا

وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء فى الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هى مطابقة للخارج هى العلم ومنها غير مطابقة للخارج هى الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثانى ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة فى الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة فى جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة فى آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع فى مادة الجسم الذى هو آلة الادراك او فى قوة المدركة الحالة فيها اللتين لاحظ لهما فى الصغر والكبر من حيث ذاتهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح فى المساوات بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان فى الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا لجرد الاستبعاد الذى ادعاه لا يقتضى بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بالصورة مطلقا بل غاية ما فى الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة فى الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون بانطباع صورة فى الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا فى الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابى البركات فى القول بان الصورة المتخيلة ينطبع فى النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما فى الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوس التى لا يدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحدا انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته فى موضع

على كونها امراً غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعاً انه ليس نفس الاضافة اينما
كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة تقتضي صيرورتها
مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع لكنها
ويكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو
محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً
وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديراً واما الحرارة
فانها لا يقتضي كون محلها حاراً الا اذا كانت الحال هي بعينها والمحل جسماً خالياً عن
ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها المغائرة لها
اذا حلت جسماً او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلاً عن ان يجعل المدرك الذي
يكون ذلك المحل آلة له حاراً والاعتراضات التي اوردها على كل واحد
من الادراكات الجزئية يجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل
شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى
حصول صورة في المدرك على انها امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك
السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركاً والجواب
ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر
للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة او للجسم
وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان
الحصول الادراكي معلوماً ولم يكن المراد من هذا القول تعريفاً للادراك لم يتعرض
لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك
لا لشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه
لم يجب ان يكون الاسود مدركاً للسواد ومنها قوله وايضاً لوجب لنا اذا تصورنا
موجوداً ليس بجسم ولا قائم في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نحكم
بكونه عالماً به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل
حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات
فهو معنى كونه عالماً به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة

و منها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يمتنع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا وقائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما يجيء بيانه لم يتشكك في ذلك و منها قوله انا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا و حينئذ يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيرها تنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره و اما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول وفي الاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات و منها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس بحصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة ومنها الادراك لا يحصل في المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او في غيرها و منها قوله انا نعلم ان المبصر هو هذا الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد ولا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويحدث

يجري في ذلك ما قال بعض من المعترضين ايضاً عليه هو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثار الاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب **تنبيه** الشيء قد يكون محسوساً عند ما يشاهد ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلاً اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولاً عند ما تتصور من زيد مثلاً معنى الانسان الموجود ايضاً لغيره وهو عند ما يكون محسوساً يكون قد غشيته غواش غريبة عن مهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه مهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في كنه حقيقة ماهية انسانية والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسية ومادية ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتاً اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً **اقول** لما فرغ عن بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيأت مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض تلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيآت المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان

غیر محسوسة من الکیفیات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئی الموجود فی المادة لا یشارکه فیها غیره والتعقل ادراک الشئ من حیث هو هو فقط لا من حیث شئ آخر سواء اخذ وحده او مع غیره من الصفات المدرکة بهذا النوع من الادراک فهذه ادراکات مترتبة فی التجرید الاول مشروطة بثلثة اشیاء حضور المادة واکتناف الهیأت وکون المدرک جزئیا والثانی مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولین والرابع عن الجمیع الا انها اذا قیست الی مدرک واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا یدرک ما یدرک الحس والخیال بانفراده بل یدرک ما یدرکه بمشارکة الخیال وبذلک یتخصص مدرکه ویصیر جزئیا ولذلک لم یعده الشیخ فی هذا الکتاب واعتبره فی سائر کتبه بالوجه الاول تکل طبیعة کالانسانیة اذا اخذت من حیث هی هی صلحت لان یقع علی کثیرین ولان لا یقع الا علی واحد وانما یختلف فی ذلک بالضیاف معانی غیرها الیها لا یختلف هی باختلاف تلک المعانی ولا یلزم شئ من تلک المعانی من حیث ماهیتها فالمعنی الذی صیرها من الیها ویجعلها جزئیا شخصیا هو المادة اولا لان زیدا لا یباین عمروا بالانسانیة ولا بما یقتضیه الانسانیة نفسها وانما یباینه بتشخصه المادی ثم ما یستلزمه المادة من الاحوال المذکورة کالاین والکیف وغیرهما ثانیا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخیالیة منتزعة نزعا اکثر لکنه غیر تام والعقلیة منتزعة نزعا تاما وعبارة الکتاب ظاهرة وانما اشتمل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشی الغریبة عن الماهیة بجمیع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهیة اقول ولوازم المهیة کالزوجیة للاثنین لا یکون غریبة عن المهیة وایضا لا یکون بحیث یمکن ان یزول وایضا لا یکون مثل هذه الغواشی عند ما یصیر الشئ محسوسا فقط بل وعند ما یکون معقولا ایضا وقد اورد فی هذا الموضع سوالا وهو ان الصورة العقلیة من حیث حلولها فی نفس جزئیة حلول العرض فی الموضوع یکون جزئیة

ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قوله العقل يقتدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من مهية الاشخاص الموجودة في الخارج مثل زيد وعمرو فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي هما معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينها واي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد يحصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها هاهنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير

معدودة وهو ان الكليات لا يوجد في الخارج **قوله** واما ما هو في ذاته برى عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم مهيته

عن مهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله **اقول** الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس ليمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهيته عن مهيته وهذا التصريح بان لوازم المهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالمهية وهي معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعني ما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا كالهيولى وسواء كان مقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل مهية معقولة لا ينافي تعقلها الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

عاقل لذاته وكل ما تقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره لعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل واحد ما يحل فيها من الصورة والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشياء ذوات اوضاع وهي وجميع كل ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك فلا يكون شئ منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة فيكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا واما كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه **اشارة** لعلك تنزع الآن الى ان تشرح لك من امر القوى الدراكة في باطن ادنى شرح وان تقدم لك شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاستمع **اقول** لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي ينقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهر الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى وللبناء ما سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي ما يسمى صورا واما لما لم يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما لحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما للمدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك تخيلات المحسوسات

الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة فى المدركات ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعانى ويسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ وتسمى حافظة اوذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا يتم الا بجميعها وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبة للحس الظاهر فان الترتيب التعليمى ان يرتقى بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله الیس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقط بقى اذن فى بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة تمل البصر اليها تؤدى البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين الحركتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقتضى عليهما جميعا فهذه قوى اقول هذا بيان اثبات الحس المشترك و الخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهى قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها تؤدى البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود فى الخارج كنقطة والمرئى كخط والنقطة المتحركة يرتسم فى البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل فى آن يحيط به زمانان لا حصول لهما فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لا شئ آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل فيه الارتسامات المتتالية فى البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن ههنا قوة قد بقى فيها الارتسام البصرى مشاهدا واما قوله

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة
وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها هٰهنا لتعريف القوة بها وسيورد
الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز
ان يكون لاتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لم
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلات
ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ماليس في الخارج سفسطة
وجهالة ثم قال لم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة
المقابل ليس بديهيا ولا تجربية لا نفيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل
السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما يحدث
في الهواء لنهاياته المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كلها فيحيالها بعد خروج
المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب
الى السفسطة والجهالة من القول لوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته
لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ماليس في الخارج قول بمشاهدة
مالا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجود هذه المشاعر
الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس
المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ بحجة وهي
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وبمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة
حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك
لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع
القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما
في شيء واحد بقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه
الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان

او كانت فالصادر من الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة لتحصيل مستثبتاً للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركاً للضدين لكون اللون منشتملاً عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضاً ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث تنتج حكماً جزئياً مناقضاً للحكم الكلي بأن كل ما يقبل شيئاً فهو ما يحفظ فان ذلك يدل على مغائرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصورة والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار هو حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضاً ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائماً والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضاً القوة العاقلة ليست لها مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضاً والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك الحصول له في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والفعل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظاً للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معاً وهو بناء على ان النفس لا يدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا يدرك بكل واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لابد لها حين يحكم

على بياض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلى على جزئى فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التى هى مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذى يدل على ابطال القول بالحس المشترك على بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال هو بل الثقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والآخر بالدماغ والذى يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد فى جزء وهو فى غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس فى عنقك وعن الثانى انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية **قوله** وايضا فان لحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولا متادية من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور **قوله** هذا بيان اثبات الوهم والحافظ اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم يتادى من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتادى من الحواس دليل على مغائرتها للحس المشترك ووجودها فى الحيوانات

الجسم دليل على مغائرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظ فاثباتها وبيان مغائرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدى كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قوله** ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسا وآلتها الروح المصبوب في مبادى عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في جانب الاخير **قوله** ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدى نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان متلاقيتان تنفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدأه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادى عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرأس عين تتشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم

هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما فى مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما فى مؤخره بالخيال اخص ثم انما يتأدى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التى فى الاعصاب الى التى فى مباديها المتصلة بالروح المصبوب فى البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان يسيل الكيفيات المحسوسة فى الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذى مبدأ مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا ينتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس متأخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان ينقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة فى موضع يعدها للاحساس وباقى كلام الشيخ ظاهر **قوله** والثالثة اولها هو والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط **اقول** قال الشيخ فى الشفاء فى صفة القوة المسماة بالوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلى ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية **قوله** فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجئ ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة **قوله** ويخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركيب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعانى وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل **اقول** معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها فى المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها

ادراك معاً انها تتصرف بالتركيب والتفصيل بحل تحولهم الفاضي على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما وايضاً استخدام الوهم اياها تصرف فيها فان الوهم مدرك ومتصرف معاً والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركاً ومتصرفاً من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما بحسب النسبتين قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو المنتهى اقول هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينه للوهم الحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجبان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستاً وهذا المعنى ذكره في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا الحكم بالتغاير مطلقاً وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة يسمى ايضاً متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثبات المعاني والتصور لها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة الى مخزونات الحافظة لجعل يعرض واحداً واحداً من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك لشيء ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال

فی الشفاء فی اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الکلام فی النفس و
یشبه ان یکون القوة الوهمیة هی بعینها المفکرة و المتخیلة والمتذکرة
وهی بعینها الحاکمة فیکون بذاتها حاکمة وبحرکاتها وافعالها متخیلة
ومتذکرة فیکون متخیلة بما یعمل فی الصور والمعانی ومتذکرة بما ینتهی الیه
عملها واما الحافظة فهی قوة خزانتها فهذه حکایة الفاظه وذلک یدل علی ضطرا
فی امر هذه القوی فی قوله قال الشیخ ایضا قبل کلامه هذا متصلا به وهذه
القوة المرکبة بین الصورة والصورة و بین الصورة والمعنی و بین المعنی
والمعنی هی کانها القوة الوهمیة بالموضع لا من حیث یحکم بل من حیث
یعمل لیصل الی الحکم وقد جعل مکانها وسط الدماغ لیکون لها اتصال بخزانتی
المعنی والصورة وهذا حکم صریح بان حامل المتصرفة والوهمیة عضو واحد
ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا یفعل فعلین مختلفین فاذن
صدور فعلین مختلفین هما الادراک والتصرف من مصدر وهو جسم واحد
یدل علی اشتمال ذلک الجسم علی قوتین مختلفتین قطعا وهذا شیء لا یمکن ان
یذهب علی مثله فاذن لیس مراده من قوله الوهمیة هی بعینها المفکرة
والمتخیلة والمتذکرة ان جمیعها بالذات واحدة وکیف والمتذکرة
التی هی الحافظة علی ما ذکره من قبل لا شک فی انها هی الخازنة التی موضعها
مؤخر الدماغ ولیست بالاتفاق هی الوهمیة بالذات بل مراد الشیخ من ذلک
ان المبدأ الذی ینسب الیه التخیل والتفکر والتذکر والحفظ هو الوهم کما
ان مبدأ الجمیع فی الانسان هو الناطقة فلذلک جعله رئیسا حاکما علی
القوی الحیوانیة **قوله** وانما هدی الناس الی القضیة بان هذه هی
الآلات ان الفساد اذا اختص بتجویف اورث الآفة فیه **اقول** هذا استدلال
متعلق بالطب علی کون هذه الاعضاء موضع هذه القوی والطبیب لا یمیز
بین المدرک والحافظ ولا یتعرض لاثبات الوهم انما یمیز هذه المتمیزات
الحکیم فالقوی عند الاطباء ثلث خیال آلته البطن المقدم وفکر آلته البطن
الاوسط المسمی بالدودة وذکر آلته البطن الاخیر قال الفاضل الشارح

هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى فى هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون مفارقة او قائمة ببعض آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الآتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ و اقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها الآت لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة فى هذه الاعضاء او لشئ آخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبر لو جب فى حكمة الصانع تعالى ان تقدم الا فيض الجسمانى ويؤخر الافيض الروحانى ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنتحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته اقول هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على مايذكر فى الطبيعى والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف و فى نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر فى مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك فى حكمة الصانع مع انه خطابى غير مستمر لان السمع واللمس فى مؤخر الرأس والذوق فى وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال فى مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل فى مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر و اقول الشيخ وان ذكر قبل هذا ان الة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مقدم الدماغ لكنه فى هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب و ايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن فى قول هذا الفاضل ان السمع فى مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر فى الفصل الثامن من المقالة الثانية عشرة من الفن الثامن فى الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذى للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر فى الفصل

الذی یتلوہ بعد ذکر القسم الاول من الزوج الخامس فی الاعصاب الدماغیة بهزة العبارة وهذا القسم منبته بالحقیقة من اجزاء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذا حکایة کلامه واذا کان حال العصب السمع المتاخر عن الذی فی هذه ما ظنک بالذی واما اللمس فلما کان اکثر اعصابه نخاعیة للمنفعة المذکورة فی کتب التشریح لم یکن تعلقه بمؤخر الدماغ اکثر من تعلقه بمقدمه وان تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اکثر علی الاطلاق والحجة التی اقامها الفاضل الشارح علی ان النفس هی مدرکة لجمیع الادراکات بانها حاکمة ببعض المدرکات علی بعض وختم بها الفصل فهی خالیة عن الفائدة لانهم معترفون بذلک الا انهم یذهبون الی انها مدرکة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالالات وانه تقدم ذکر ذلک مرارا فلا فائدة فی التکرار **اشارة** واما نظیر هذا التفصیل فی قوی النفس الانسانیة علی سبیل التصنیف فهو ان النفس الانسانیة التی لها ان تعقل جوهر له قوی وکمالات **اقول** یرید ذکر القوی التی تختص الانسان بها وانما قال علی سبیل التصنیف لان القوی الحیوانیة المذکورة کانت متباینة بالذوات لکونها مبادی افعال مختلفة وکان علی سبیل التنویع وهذه غیر متباینة بالذات لکونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما یختلف بحسب الاعتبارات التی هی بالقیاس الی تلک الذات عوارض وکانها اصناف والکمالات المذکورة ههنا هی الکمالات الثانیة وهی افعال هذه القوی **قوله** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الی تدبیر البدن وهی القوة التی تختص باسم العقل العملی وهی التی تستنبط الواجب فیما یجب ان یفعل من امور الانسانیة جزئیة لیتوصل بها الی اغراض اختیاریة من مقدمات اولیة وذائعة وتجربیة وباستعانة بالعقل النظری فی الرأی الکلی الی ان ینتقل به الی الجزئی **اقول** قوی النفس تنقسم بالقسمة الاولی الی ما یکون باعتبار تاثیرها فی البدن الموضوع لنفس ذاتها مکملة ایاه تاثیرا اختیاریا والی ما یکون باعتبار تاثرها عما فوقها مستکملة فی جوهرها بحسب استعدادها وتسمی الاولی عقلا عملیا والثانیة عقلا نظریا والعقل

يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان لا يتأدى الا بادراك ما ينبغى ان يعمل فى كل باب وهو ادراك رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظرى ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير ان يختص بجزئى دون غيره والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد تسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكلات ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهى زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيئ ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن وهى نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار **قوله** وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى الاستكمال فتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامى المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع

الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادى فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها بعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس وينكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجئ اثباتها فاما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره منشاء هذا السهو هو وجود الواو والمذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى وهي زائدة الحقها الناسخون خطاء والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيأ لاكتساب الثواني لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت اشارة المرتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عزوجل

اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِي الزُّجَاجَةِ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ يَّكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ يَهْدِي اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ مَنْ يَّشَآءُ وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ الآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فتفسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط وما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه **اقول** لما ذكر ان النفس ينتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

او بالحدس اراد ان یعرفهما لیتضح الفرق بینهما فقوله فی تعریف الفکر ان النفس مستغنیة بالتخیل فی اکثر الامر اشارة الی ان الفکر یکون فی الجزئیات اکثر لانها فی الکلیات یکون مستغنیة بالتفکر وهما متغائران بالاعتبار کما مر وقوله استعراضا المخزون فی الباطن اشارة الی الصور والمعانی المخزونة فی الخیال والذاکرة وقوله وما یجری مجراه اشارة الی الصورة العقلیة فالفکر حرکة فی المعانی من المطالب یطلب بها مبادی تلک المطالب کالحد والوسطی وغیرها فربما انتسب ربما تأدت ویتم انما تأدت بحرکة اخری من الحد والوسطی الی المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الی المطالب بالحد والوسطی دفعة وتمثل المطالب فی الذهن مع الحد والوسطی کذلک من غیر الحرکتین المذکورتین سواء کان معشوقا او لم یکن واشار الشیخ بقوله ان یتمثل الحد الاوسط دفعة الی عدم الحرکة الاولی وبقوله ویتمثل معه ما هو وسطه الی عدم الحرکة الاولی وبقوله ویتمثل معه ما هو وسط له الی عدم الحرکة الثانیة وقوله او فی حکمه اشارة الی ما یتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بین الفکر والحدس اولا بامکان الابتنات لا امکان الا ان الفکر المنبت لا یکون مؤدیا الی علم ولاجل ذلک ربما لا یسمی فکرا او هو غیر الفکر المذکور فی الفصل المتقدم وثانیا بوجود الحرکة وعدمها وهذا هو الفرق الصحیح بین الفکر والحدس المستعملین فی هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحرکة الثانیة مشترکة بینهما وخص الاولی بالفکر دون الحدس وقال الحدس هو ان یقع الحد الاوسط فی الذهن اولا ثم ینساق الذهن منه الی المطلوب ثم قسمه الی ما یقترن بشوق فیقدم الشعور بالمطلوب علی الشعور بالاوسط والی ما لا یقترن به فیتأخر عنه وذلک خبط یشتمل مع مخالفة المتن علی التناقض الصریح **اشارة** ولعلک تشتهی ان تعرف زیادة دلالة علی القوة القدسیة وامکان وجودها فاستمع السبب تعلم ان للحدس وجودا ان للناس فیه مراتب وفی الفکرة فمنهم غنی لا یجود علیه الفکر بزادة ومنهم من له فطانة الی حد ما ویستمتع بالفکر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابة فى المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة فى الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذى يلى الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى فى اكثر احواله عن التعلم والفكرة **اقول** يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان الحدس والفكر مراتب فى التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم واما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون فى الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثانى يكون فى الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولذلك المراتب حد النقصان وكمال وحد النقصان هو ان يلبث جميع افكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة اوقريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني مشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدى ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما فى الكتاب ظاهر **اشارة** فان اشتهيت ان تزداد فى الاستبصار فاعلم انك سنبين لك ان المرتسم بالصور المعقولة منا شيء غير جسم ولا فى جسم وان المرتسم بالصورة التى قبلها قوة فى جسم او جسم **اقول** يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة الى ذلك بانه هو الذى يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صور معقولة فهو ليس بجسم ولا جسمانى وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة فى جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سياتى ثم شرع فى تقرير الحجة وهى ان يقال ادراك الشئ وحصول صورته فى المدرك على مامر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اى وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل

بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شئ غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والآخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شئ غيرهما بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا بجسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال **قوله** وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها **اقول** تذكير بما ذكره من قبل **وقوله** وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة **اقول** اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل **وقوله** ارايت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها **اقول** بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان العاودة الى الادراك يقتضي تجددا ما لتلك الصورة **وقوله** فيجب اذن ان يكون الصورة المعينة عنها قد زالت عن المدركة زوالا ما نتيجة لذلك **وقوله** واما في القوة الوهمية التي هي في الحيوان فقد يجوز ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد تعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها منا في عضو وفي قوة عضو والذهول عنها للقوة في عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي **اقول** اشارة

الى ما قررناه من امر القوة الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا
بل نقول انما نحن نجد في المعقولات نظيرها تين الحالتين واعني فيما يذهل
عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يبين لك غير جسماني ولا
منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف
وشئ من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا يرتسم في جسم اقول اشارة
الى حال القوة العاقلة واحتياجها حافظة وقوله فبقى ان ههنا شيئا خارجا
عن جواهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات اقول نتيجة ذلك واثبات
الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جواهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما
قال عن جواهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا
وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اقول اشارة الى ان ارتسام المعقولات
بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم
فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي
لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم
منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة
اقول اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة
لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعداد الخاصة من الادراكات
الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات المتناسبة المتأدية الى المدرك
الكل قوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى
انمحى المتمثل الذي كان اولا كالمرأة التي كانت يحاذي بها جانب القدس
قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شئ آخر من امور القدس اقول
اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثيل بالمرأة لانها من الجسمانيات اشبه
شئ بالنفس المستفيضة عن المجردات قوله وهذا انما يكون ايضا
اذا اكتسب ملكة الاتصال انتهى اقول اشارة الى السبب الذي به يختلف
حالنا الذهول وهو النسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان
لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ عن العقل الفعال

الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال فى مشاهدة ما اختص بها عن المعقولات لم تسمح فيه وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجوب سبب يفيض العلوم على النفس لا ما يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر فى شئ لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذى هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتى البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها ودليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة** هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل **اقول** لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فى النفس هى العقل الفعال والعلة القابلة هى النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغى ان يكون علته ايضا كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التى هى العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هى الاولى منها وهى الاستعداد العام الانسانى والمتوسطة هى الثانية وهى كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التى هى مبادى المعقولات الثانية والقريبة هى الثالثة وهى المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبخشية النفس التى يجب حصول الصورة معهما **اقول** وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولانى والعقل بالفعل

لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكتسب للنفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجواهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات لاستعداد التام لصورة صورة بتوجيه هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي اقول لما ذكر حصول الاتصال بالعقل في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو في المثال المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيهما بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور من العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها فانا اذا احسنا الجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات الى النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كان ظاهرة الفساد عند التأمل فيها اعرضنا مخافة الاطناب اشارة

ان اشتهيت الآن ان تتحقق ان المعنى المعقول لا يرتسم فى منقسم ولا ذى وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل ليس بجسم ولا جسمانى وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين فى النمط المذكور واقول انه اراد فى هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها بين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات واراد فى نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما وجسمانيا بل بالغ فى ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن مع وقوع اشتراك النمطين فى البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما ينبغى فى موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك ولم يقع مما ذكره الشارح اختلال اصلا اشارة انك تعلم ان الشئ الغير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب بها ان يصير منقسما فى الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم فى الوضع كاجزاء البلقة لكن الشئ المنقسم والى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم اقول اشارة الى تمهيد اصل كلى وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو الحال الذى لا ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثانى هو الحال الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين فى المحل واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشئ

المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون
بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو
المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة فى الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله
والى مادته وصورته والمحل الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ولكن لا يحل فيه الحال
من حيث ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح
فان الشكل لا تحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او
اكثر وكالجسم فان المحاذات التى هى اضافات مثلا لا تحله من حيث هو جسم
بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة
لا تحلها من حيث هى اجزاء بل من حيث هى مجموع والثانى هو المحل الذى فيه
يحل شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذى يحل فيه
السواد والحركة والمقدار اشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ
المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم وانما
اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم
من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنة اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليها
اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفى المعقولات معان غير منقسمة لا محالة
والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك
فانه لا بد فى كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل
واذا كان كذلك فى المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو
واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل
جسم وكل قوة فى الجسم منقسم اقول لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور
شرع فى تقرير الحجة وهو ان فى المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه
محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت
متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشئ الذى يكون له
اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو

معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا لقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته ولذلك اردف هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما **وهم وتنبيه** اي لعلك تقول قد يجوز

ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاستمع

اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد مع يمكن ان يكون حالة فى جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه التنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا فى كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون للجميع متعلق المهية بزيادة فى المقدار او القدر كشكل ما او عدد ما والقسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث مهية المشابهة لهما هف الثانى ان المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا فى الاخرى فى استتمام التصور العقلى واشار الى القسم الاول بقوله فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثانى بقوله وايضا فيكون المعقول الذى انما يعقل بشرطين وهما جزآه منقسما واشارة الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا **اقول** واما القسم الثانى وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده معا ايضا معقولا كالجسم الذى يقبل القسمة الى اجسام

ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة او كمقارنة
ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكر من قبل ان الصورة المعقولة انما تكون مجردة
عما تقتضيه غير ذواتها هف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا
والى تخلف اللازم من جهة مقارنة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا
الصورة المعقولة صورة مجردة من اللواحق الغريبة فاذن هى ملابسة بعد لها
اقول والى التخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار
بقوله وكيف لا وهى عارض لها بسبب ما فيه قدر فى اقل منه بلاغ فان احد القسمين
هو حافظ للنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التى جردناها مغشاة بعد
بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست
هى الصورة المفروضة اقول وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه
نحو مقدار فى اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان متشابها للقسم الآخر
فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التى فرضناها مجردة
كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او
تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضمام
احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف
احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين
لا يعرض الا للماديات فهو تقتضى وضعا ما لا محالة وقوله فليست هى
الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصورة الجسمية
والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزائها جزئية متباينة الوضع مقارنة
لهيئات غريبة مادية الى ان يكون ارتسامها فى ذى وضع وقبول
الانقسام اقول لما فرغ من امتناع حلول الصورة المعقولة فى الجسم
وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليتم الفرق
بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا وتخيلناه فلا بد من
ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة

مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك في مادة او جهة المحل اليسرى منها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيأت غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان يكون رسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اي في شئ مادي والرسم هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشئ والرسم هو الختم اعني احداث النفس الذي يحصل من الطابع في الشئ الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البيادر روشما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبقة في الخيال من الطابع هو المدرك بالحس وفي قوله الشيخ فلا حقيقة النفس المصورة الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر وقد سبق ذكره وقوله ولو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس بقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر المرسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات هو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع اليه فقوله هب ما ذكرتموه يقتضي كون الصورة الجسمية والخيالية

جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا فی ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد ينقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الواحد اي بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحدانی بالفصول العرضية المصنفة فاسمع **اقول** الوهم فی هذا الفصل هو الاحتمال الثانی من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحدانی بالفصول الذاتية كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه اي الانسان وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد انضمامها الى ذلك الكلي قابلا للشركة اولا فان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحدانی بالفصول العرضية كالانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجيء ذلك ولكن فيه يكون الحاق كل بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته فی معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات لو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق بفرضنا له ينقسم بمختلفات نوعية لكان غير الوجه الذي يشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه **اقول** هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان يكون يقع فی الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان

لصورة كلية اخرى كالناطق بجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعنى الحيوان فان المعقول الحى كالحيوان لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفه كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المنقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى استدل به على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذى يبحث به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذى لا ينقسم كجنسه العالى اولى بان يجعله البسيط الذى استدل به لئلا يعرض شك من وجه آخر به **اشارة**

انك تعلم كل شئ يعقل شيئا فانه تعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته

اقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هى العقل الهيولانى ومتوسطة هى العقل بالملكة وقريبة هى العقل بالفعل وهى التى يقتضى ان يكون للعاقل ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان تعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شئ لشئ لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سيأتى فهى انما يعقل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان ليكون

متناولا للنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة ولذلك لم يعتبر به الشيخ عن المقصود ومن هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التى فى ذكرها والمراد ان تعقل الشئ يشتمل على تعقل صدوا ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة بالمشتمل على التوجه هو التعقل لا المتعقل وكون للتعقل بحيث ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافى ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهى واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ العقل منه لذاته لوجه فان العلم بالتصديق على متصور الموضوع الست اقول هو علم متصور الموضوع فقط بل هو علم متصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشئ وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلا لشئ فله ان يعقل ذاته فكل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله** وكل ما يعقل

فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة **قوله** يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان مهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لا متنع ان يعقل مع الغير والثانى ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل **قوله** فان كان مما تقدم بذاته فلا مانع له من حقيقة ان يقارن المعنى المعقول **قوله** هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كان معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى الشرط ما وسيذكره فى الفصل الثانى لهذا الفصل **قوله** اللهم

الا ان یکون ذاته ممنوة فی الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلک من مادة او شیئ آخر ان کان **اقول** قد ثبت فیما مضی ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن کون الشیٔ معقولا فانه انما یصیر معقولا بتجریده منها فکل شیٔ یکون فی الوجود ممنو بمقارنة المادة ولواحقها وان کان قائما بذاته کالجسم فهو خارج عن الحکم المذکور یقال منوت الشیٔ ومنیته ای ابتلیته وقوله او شیئ آخر ان کان یمکن ان یحمل علی الصورة المعقولة المجردة فانها لا یعقل اذا کانت قائمة لعاقل آخر وان کانت تعقل اذا کانت قائمة بذواتها **قوله**

فان کانت حقیقة مسلمة لم یمنع علیها مقارنة الصورة العقلیة ایاها فکانت تلک لها بالامکان وفی ضمن ذلک امکان عقله لذاته **اقول** ای ان کانت حقیقة مسلمة لذاته غیر قائمة بغیره لم یمتنع علی تلک الحقیقة بحسب ذاتها ان یقارنها الصور العقلیة فکانت عاقلة لتلک الصور بالامکان فان معنی التعقل هو حصول الصور العقلیة عندها ففی ضمن ذلک امکان عقله لذاته لان تعقل غیره یستلزم تعقل کونه متعقلا له بالقوة وهو یتضمن تعقله لذاته وتقدیر الکلام وفی ضمن ما یلزم ذلک امکان عقله لذاته فثبت اذن ان کل معقول قائم بذاته عاقل لغیره ولذاته بالامکان وقد ثبت من الحکم الاول ان کل عاقل لشیٔ فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بیان ان کل مجرد فانه یمکن ان یکون عاقلا لامکان العام وبرهانه ان کل مجرد ان امکن ان یعقل غیره امکن ان یعقل ذاته لکنه امکن ان یعقل غیره بیان الشرطیة ان کل من تعقل شیئا فیمکنه ان یعقل تعقله لذلک الشیٔ وکل من امکنه ذلک امکنه ان تعقل ذاته وبیان صدق المقدم ان کل مجرد یصح ان یکون معقولا مع غیره وکل ما هو کذلک یصح ان یقارن غیره فان کل مجرد یصح ان یقارن وصحة هذه المقارنة لا یتوقف علی حصول المجرد فی جوهر العاقل لان حصوله فیه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة علی حصول المجرد فیه توقف صحة الشیٔ علی وجوده

المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد فی العقل او فی الخارج یلزمه صحة
مقارنة الغیر ولا معنی للتعقل الا المقارنة فاذن کل مجرد یصح ان یعقل
غیرہ و اقول انه ان اراد ان یجعل المذکورین فی هذا الفصل حکما
واحدا فجعل الحجة استثنائیة وجعل الاول بیان الشرطیة والثانی بیان
الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض علی قوله کل مجرد یصح ان
یعقل غیرہ بان قال اما قولکم کل مجرد یصح ان یکون معقولا لیس
ببدیهی فهو محتاج الی برهان خصوصا مع اعترافکم بان حقیقة الباری تعالی
وحقائق العقول بل القوی البسیطة غیر معقولة للبشر والجواب عنه ان الحکم
بان کل مجرد یصح ان یکون معقولا لیس مما ذکر الشیخ فی هذا الفصل
بل هو مذکور فی الفصل الذی ذکر فیه احوال الادراکات الحسیة
والخیالیة والعقلیة وقد مر الکلام فیه فایراد الاعتراض فیه ههنا غیر
مناسب وکون ذات الباری تعالی وذوات العقول غیر معقولة بالقیاس الینا
لا یقتضی تعقلها فی نفوسها ثم قال وان سلمناہ فلم قلتم ان ما یصح ان یعقل
وحدہ یصح ان یعقل شیئا تعقلها وکیف یحکم بامتناع ذلک من یکون
ظاهر مذهبه ان العلم بالشیء والعلم بغیرہ لا یجتمعان والجواب ان تعقل کل
موجود یمتنع ان ینفک من صحة الحکم علیه بالوجود والوحدة وما یجری
مجراها من الامور العامة ولذلک حکم بعضهم بان التصور لا ینفک عن تصدیق
ما والحکم بشیء علی شیء یقتضی مقارنتها فی الذهن فاذن لا شیء یصح ان یعقل
وحدہ الا ویصح ان یعقل مع غیرہ ثم قال وان سلمنا فلا بد من دلیل علی ان کل
مجرد فانه یصح ان یعقل مع کل ما عداہ حتی یفرع علیه ان کل مجرد
فانه یصح ان یعقل الاشیاء والجواب ان المطلوب اثبات العاقلیة لکل ما یفرض
مجردا ویکفی فیه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل
کل الاشیاء لکل مجرد فشیء لم یدعه الشیخ ههنا ولیس فی تقریر کلامه
الیه حاجة ثم قال ولئن سلمناہ فلم قلتم ان صحة المقارنة یکون فی الخارج
ولم لا یجوز ان یکون مشروطة بان یکون فی النفس قوله لو توقف

فی فصل مفرد **وهم وتنبیه** اولعلک تقول ان الصورة المادیة فی القوام اذا جردت فی العقل زال عنها المعنی المانع فما بالها لاینبت الیها انها تعقل

قوله قد تبین من قبل ان المانع من کون الشیء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها یصیر بتجرید العقل ایاه معقولا وتبین ان التعقل لایحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فاتوهم فی هذا الفصل سؤال عن الصور المادیة التی جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورا اخری معقولة فلم لایصیر عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضیة لاشتراط المذکور فی الفصل المتقدم **قوله** فجوابك لانها لیست مستقلة بقوامها قائلة لما یحلها من المعانی للمعقولة بل امثالها انما یقارنها معان معقولة یرتسم بها لا هی بل لقابل لهما جمیعا فلیس احدهما اولی بان یکون مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتها غیر مقارنة الصورة والمتصور له واما وجودها فی الخارج فمادی لکن المعنی الذی کلامنا فیه جوهر مستقل بقوامه علی حسب ما فرضناه اذا قارنه معقول کان له بالامکان جعله متصورا **قوله** والجواب ان تلك الصورة لما لم یکن فی العقل مستقلة بقوامها قابلة لغیرها من المعانی للمعقولة لم یکن المعقولات حاصلة فیها بل کانت حاصلة معها فی شیء آخر ولیس واحد من الصورتین الحاصلتین فی شیء واحد لقبول الاخر اولی من الاخر لقبوله فلو کان کل واحد منهما قابلا للاخر لکان کل منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم یکن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما بحاصل للاخر والتعقل هو حصول المعقول فی العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل قبل لهما هو الشیء المتصور بهما لانهما حاصلان فیه واما وجود تلك الصورة فی خارج العقل فمادی غیر مجرد والمادة مانعة من کونها معقولة فضلا عن کونها عاقلة فاذن لا یمکن ان یکون تلك الصور عاقلة فی حال من الاحوال لکن المعنی الذی کلامنا فیه ای الشیء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه علی حسب ما فرضناه اذا قارنه

معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يصور به وتعقله
فاذن الاستقلال بالقوام شرط فى كون الشئ عاقلا وظهر من ذلك
ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان
الصور المعقولة الحالة فى شئ واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جميع
الامور المتماثلة ولانها صور الاشياء يختلف بالمهيات فاذن هى مختلفة
وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى
ان الهيولى لما خالفت الصور بالمهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان يكون
احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضى اختلافهما بالمهية ما عكس
من الحكم نعم واجب والحركة ليست محلا للسطوح لاختلاف مهيتها
والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان السطوح ايضا محلا لها انما هى محل للسطوح
لكونه هيئة لها وكونها متصفة بها وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين
مع تساويهما فالنسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل واحد
منهما يوجد لا مع الآخر بحسب مهية وبحسب معقولا فاذن ليس
احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف بان معا
الصورة لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث
ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون للمقارن عاقلا ولا يلزم
من صحتها صحة القسم الثالث فى الخارج الذى هو المقتضى لكونه عاقلا
والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من
صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التى هى معنى يشترك الجميع فيه فقط
ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما فى محل يقوم مان به ان كان
قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل على الجزء
المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرق
والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل
بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول
على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين

لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالا يجب جعله متصورا اياه انه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل معنى الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب عادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغائرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغائرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة بعقله **اقول** لما استدل بصحة مقارنة مهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة بعقلها على صحة مقارنة اياها عند كونه قائمة بذاتها يوجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص جواز المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق التشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شرط بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تحصلا بامر خارجي وقدم الفرق بينهما والاشخاص انما ينفصل عن المهية النوعية بزوائد تلحق اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي يلحقها اعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود

والفاضل الشارح لما التمييز بين الاعتبارين اوردهما جميعاً **فقوله** فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للمهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون لازماً بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط و القسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازماً للمهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً واما القسم الاول من اقسام الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا بصفة ثم يحصل له تلك الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعدادات للمعقولات الثانية في الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضاً لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب المهية كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وح سقط الشك ثم لنرجع الى المتن فنقول **قوله**

ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كان فقد سقط الشك لتشكك **اقول** اشارة الى القسم من القسمين الاولين معنى كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل او في الخارج **وقوله**

وان كان انما مكتسبة عند الارتسام في العقل **اقول** اشارة الى القسم المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقول حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضاً مقارنة للمهية

المعقول و **قوله** فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له **اقول** اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء فى قوله فيكون يقتضى العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان المهية ان كانت انما يكتسب الاستعداد عند الارتسام فى العقل الذى هو للمقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له **وقوله** فيكون لم يكن استعداد الشئ حتى حصل فاستعد له **اقول** اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء فى قوله فيكون لجواب الشرط المذكور فى قوله وان كان انما يكتسبه والفاصل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيان الفساد القسم الثانى من القسمين الاولين فتحير لذلك فى تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر **قوله** اولم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك الشئ وجدت **اقول** اشارة الى القسم الثانى من الثلثة وبيان فساده وكان فى قوله وقد كان تامة يعنى حصل **قوله** وهذا كله محال تصريح لفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج للقسم الثالث الباقى من الثلثة فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للمهية **وقوله** بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن يتلو المقارنة الاولى **اقول** اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصل وههنا فقد تم الجواب **قوله** وكذلك فاعلم ان لمهية المعنى الجنسى استعداد لكل فصل يقارن لم يكن له خروجها الى الفعل فمانع لطول الكلام فيه فكيف فى المعنى المحقق النوعى **اقول** هو جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسى كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون المهية المعقولة عند كونها قائمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسى من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التى يقارنه مقارنة

مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثال خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقة فعنوم المعنى الجنسى وحصله نوعًا آخر واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه اى يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها مادامت على طبائعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التى نحن فى قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلناه علمت ان كل شئ من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة وكلما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل فانه وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل **اقول** قد تبين فيما مضى ان المهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها لما كان منها مجردًا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا مادامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة

بالذات التی هی اهم افعالها بالتصرف فی المادیات لا یکون من شانه ان یجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه علی غیره بل یجب من ذلک ما یکون مستجمعة لاسبابه و یمتنع مایفوته بعضها وقد تم الکلام فی ادراک النفس ویبقی الکلام فی تحریکها **تکملة** النمط بذکر الحرکات عن النفس **تنبیه** لعلک الآن تشتهی ان تسمع کلاما فی القوی النفسانیة التی یصدر عنها اعمال وحرکات فلیکن هذه الفصول من هذا القبیل معناه ظاهر **اشارة** اما حرکات حفظ البدن وتولیده فهی تصرفات فی مادة الغذاء اقول یرید ان یشیر الی الحرکات المنسوبة الی النفس النباتیة التی یفعل افعالا مختلفة من غیر ارادة والی القوی التی هی مبادی تلک الافعال وهی التی تسمیها الاطباء قوی طبیعیة واعلم ان النفوس انما یفیض علی الابدان المرکبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه کما مر ولابد فی الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وینبعث ایضا من کل نفس کیفیة فاعلة مناسبة للحیوة یکون آلة لها فی افعالها وخادمة لقواها وهی الحرارة الغریزیة فالحرارتان تقبلان علی تحلیل الرطوبات الموجودة فی البدن المرکب قبلا ویعینهما علی ذلک الحرارة الغریبة من خارج فاذن لو لا شیء یصیر بدلا لما یتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد الترکیب فالعنایة الالهیة جعلت النفس ذات قوة تجد مایشبه بدنها المرکب بالقوة وتحیله الی ان یشبهه بالفعل فیضیفه الیه بدلا عما یتحلل وهی قوة لا یخلو ذات نفس ارضیة عنها ثم لما کانت الاسطقسات متداعیة الی الانفکاک ولم یکن من شان القوی الجسمانیة ان تحبرها علی الالتیام ابدا کما سیأتی بیانه وکانت العنایة الالهیة مستبقیة للطبائع النوعیة دائما فقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص اما فیما لم یتعذر اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض من احیه فعلی سبیل التولد واما فیما یتعذر ذلک لقربه منه ولضیق عرض مزاجه فعلی سبیل التولد وجعلت نفس الآخر ذات قوة تختزل من المادة التی تحصلها الغاذیة مایجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما کانت المادة المختزلة للتولیة لا محالة

اقل من المقدار الواجب لشخص كامل ذهي محولة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة يضيف من المادة التي يحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً الى المادة الحاصلة يزيد ها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم التشخص فاذن النفوس النباتيه التامة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملاً وتكمله معه ذلك اذ كان ناقصا ويستبقى لنوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات مادة الغذاء قوله لتخال الى المشابهة سد المبدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية قوله وليكون مع ذلك

زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار التي بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية قوله وليفترز من ذلك فضلة لتعد وتستعد للتشخص الخ اشارة الى غاية فعل المولدة قوله وهذه الثلثة افعال الثلثة قوى اقول اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى اوليها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للجذب الى ان تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة للثقل اشارة الى تقديم الغاذية على النامية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو اقول لما كان الانماء والتوليد معاً محتاجين الى كثرة المادة المبعد تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه متعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضاً للفنا فجعل الانماء متقدماً على التوليد بعض التقدم والغاذية يخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاسمان اقول النمو والسمن يشتركان في شئ واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بالقبول مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه لحيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث لعبد

فعل القوتين مستخدمة لهما **اقول** هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي يسمى مغيرا اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء ضربة للغاذية والغاذية والمنمية يخدمان المولدة كما مر **قوله** لكن النامية يقف اولا **اقول** الغاذية في اول الامر القوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك الكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة ثم يعجز الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل ثم يقف المنمية **قوله** ثم تقوى المولدة ملاوة ثم يقف ايضا **اقول** عند القرب من تمام النمو يفرغ النفس للتوليد فيقوى المولدة ملاوة اى حينا يقال استعنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد ما يتحلل بحيث لم يفضل شئ يتصرف المولدة فيه او انحرفت المزاج بسبب الاخطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا **قوله** ويبقى الغاذية عاملة الى ان يعجز فيحل الاجل **اقول** انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها **اشارة** واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي يفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي يصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادته يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفس الارضية يصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطها في الانسان وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشئ الذي او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع

وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة فى الشئ المكروه او الضار ويسمى غضبا ومغائرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهر وكما ان الرئيس فى القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغائرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يرجح احد طرفى الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليها القوة المنبثة فى مبادى العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغائرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهى مبادى القريبة للحركات وفعلها تشنج الاعضاء وارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها قوله ولها مبدأ عازم مجمع اشارة الى اجماع المذكور مدعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادى البعيدة تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جاذبة للضرورى او النافع الحيوانيتين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع فيطيعه ذلك ما ثبت فى العضل من القوى المحركة الخادمة لذلك الامر الآمر فى الكل اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيعه ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما يطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادى الثلثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هى هذه والباقية امرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب عن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق قوله اشارة الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات لنفسها دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك فى الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيأت فقد بان ان حركته نفسانية ارادية اقول يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن

طبیعة والنفس الفلکیة هی التی یصدر عنها افعال غیر مختلفة بارادة والطبیعة
هی التی یصدر عنها افعال غیر مختلفة من غیر ارادة والفارق بینهما هو وجود الارادة
وعدمها وعادم الارادة لا یطلب شیئا بترکه وواحد هار بما یفعل کذلک لحصول
عرض موجب لذلک الاختلاف ولما کان المستدیرة طالبة لحدود واوضاع تارکة لها هاربة
عن حدود واوضاع یطلبها لم یکن ان یکون طبیعیة فاذا هی نفسانیة وانما لم یحتمل
ان یکون قسریة لان المفروض حرکة صادرة عن میل مستدیر طبیعی لا عن شئ خارج
عن ذات المتحرک والفاظ الکتاب ظاهرة **مقدمة** المعنی الحسی الی مثله یتجه الارادة
الحسیة والمعنی العقلی الی مثله یتجه الارادة العقلیة وکل معنی یحمل علی کثیر

غیر محصورة فهو عقلی سواء کان معتبر الواحد شخصی کقولک ولد آدم او غیر
معتبر کقولک الانسان **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفوس الملکیة وتشتمل
علی حکمین احدهما ان الارادة التی یطلب معنی حسیا کلقاء زید مثلا هذه اللقیة مثلا
ارادة حسیة ای متعلقة بجزئی محسوس والارادة التی یطلب معنی عقلیا کلقاء
الحبیب مطلقا مثلا ارادة عقلیة ای متعلقة لشئ معقول فالارادة اما حسیة
او عقلیة والثانی ان المعنی الذی یحمل علی کثیر غیر محصور سواء کان معتبر الوجه
شخصی کولد آدم او لم یکن کالانسان فهو معنی عقلی ولا یضره فی کونه عقلیا
تقییده بالتشخص وانما قید قوله غیر محصور لان المعنی الذی یطلق علی کثیرین
ربما یکون جزئیا کقولنا کل واحد من هؤلاء الناس اشارة الی عدة معینین من الناس
المتعینین **الحکمان ظاهران اشارة** حرکة الجسم الاول بالارادة لیست لنفس الحرکة
فانها لیست من الکمالات الحسیة ولا العقلیة وانما تطلب لغیرها **اقول** یرید
بیان ان النفس الفلکیة التی تصدر عنها الحرکة المستدیرة ذات ارادة عقلیة
کالنفوس الانسانیة وانما خص الجسم الاول بالذکر لانه فی النمط الثانی اقام البرهان علی وجوده
وعلی کونه ذا حرکة مستدیرة وعلی امتناع سائر انواع الحرکات علیه لم یتعرض لسائر الافلاک
فنقول الحرکة لا یمکن ان تقتضیها لذاتها محرک قار الذات بحسب طبیعة وارادة او غیر ذلک
لان مقتضی الشئ یدوم بدوامه وما لا قرار له فی ذاته لا یمکن ان یدوم بدوام شئ له قرار فالمحرک القار
انما یقتضیها لا لذاتها بل لشئ آخر یحصل بها فیکون ما یقتضیه المحرک هو ذلک الشئ لا هی

فاذن الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال
اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لاينا قض لما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة
الى الاول هو تاديتها الى الكمال الثاني فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها فالتقرير هذا فنقول
قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها بحسب الحس
ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الاولى لها

الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي
فتلك الارادة عقلية **اقول** غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم
كذلك والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لاحصوله ولما كانت
اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في نمط الثاني
فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون
حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس
بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لاينافي الكلية
لان كل واحد من كل كلي لكنه مع كليته يتعين بما يتميز به عن سائر احاد ذلك الكلي فاذن المعين
المفروض لايجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي واما الجزئي فاذا حصل وقفت
الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب
ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لاينافي كليته كما مر
في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم
التي هي مبدأ الحركة الوضعية عقلية **قوله** وتحت هذا سر **اقول** الظاهر من
مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته
وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ
قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى
الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان تعقل يجب لها امثالها ليس من شانها
ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة
الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية وليصدر
عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم فى هذه المسئلة
فى هذا الكتاب فى اربعة مواضع وذكر فى جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه
الا فى الموضع الرابع فالاول فى هذا الموضع والثانى فى آخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما الانفس السماوية فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها
لينال ضربا من الاستكمال ان كان فيه سر والثالث فى الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث
تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر
واضح خفى والرابع فى الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح ضرب
من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى لها
كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا
ففى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ
مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن
به ليس هو وحده **اقول** يريد ان يبين ان للنفس الفلكية التى هى ذات ارادة عقلية
هى ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة
ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان
الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذات نفسين اعنى ذاتين متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب
الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم
بها وهى تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة
تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما فى نفوسنا وابداننا
بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله
الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى حكم كلى وباقى كلامه هو البرهان عليه
وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات
فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغى
ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء
انما يريده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء
بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له تخصص آخر بدله لم يكن هو بل ما

مقامه فليس في ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده **اقول** هذا ازالة الشك في عمل المذكور وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك الغذاء الذي يتناوله اي غذاء وجد فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئيا تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يتخيل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء التي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالتفحص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** وكذلك في

قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل متقطعا وربما كان متجددا على نحو ما يتجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم المذكور بذكر المقصود منه وهو كلية صدور الحركة عن الارادة الكلية على وجوب الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان للمسافة تتصل على محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى الاجزاء الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الاتصال والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** ولمثل هذا ما يتخصص

الارادة لشيء جزئي حتى يكون الارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي

اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادي الحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصه

جزئیا فلا محالة یحتاج فی ذلک الی انضیاف امر جزئی الیه قوله ونحن ایضا فربما

قضینا قضاء کلیا من مقدمات کلیة فیما یجب ان تفعل ثم اتبعناها قضاء جزئیا

ینبعث منه شوق وارادة متعینان ضربا من التعین الوهمی فتنبعث القوة المحرکة

الی حرکات جزئیة تصیر هی مرادة لاجل المراد الاول اقول هذا استشهاد بکیفیة

صدور حرکاتنا عن ارادتنا الکلیة وتاکید لما ذکره فانا نتصور اشیاء کلیا

مثلا کتصورنا انه ینبغی ان یصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء کلی حصلناها

من مقدمات کلیة هی قولنا ینبغی ان یصدر عنا الفعل الجمیل ومن الافعال الجمیلة

بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئیا هو ان هذا الدرهم الذی فی یدی ینبغی ان ابذله

فینبعث من هذا القضاء الجزئی شوق وارادة متعینان الی بذل هذا الدرهم فینبعث

القوة المحرکة علی دفعه الی مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادی لاجل المراد

الاول الذی هو صدور بذل الدرهم عنی واعترض الفاضل الشارح فقال ادراک

الشئ الجزئی یقتضی نسبة بینه وبین المدرک والنسبة لا یتحقق الا بعد حصول المثل

المنتسبین فادراک الشئ الجزئی تتوقف علی حصوله المتوقف علی تحصیل

فاعل ایاه فلو توقف تحصیل فاعله ایاه علی ادراکه من حیث هو جزئی لزم

الدور والجواب ان ادراک الجزئی قبل وجوده یتوقف علی حصوله فی الخیال

لا علی حصوله فی الخارج وحصوله فی الخارج هو الذی یتوقف علی تحصیل

الفاعل ایاه المتوقف علی ادراکه له فانه کما یکون حصول الجزئی فی الخارج

مبدأ الحصوله فی الخیال فقد یکون حصوله فی الخیال ایضا مبدأ لحصوله

فی الخارج ولا یلزم الدور ثم قال وایضا نعلم قطعا انا متی حاولنا فعل حرکة

فانا لا نحاول الایجاد الحرکة من حیث هی حرکة فی الموضع

الفلانی فی الوقت الفلانی وذلک لا ینافی الکلیة ولا نحاول

الحرکة المعینة من حیث هی معینة فانها غیر حاصلة فکیف

نقصدها وهذا الاستقراء یوجب القطع بان المؤثر فی الفعل الجزئی

هو القصد الکلی وانه انما یتخصص ذلک الجزئی بسبب تخصص

المحل والوقت والجواب ان تعین المتحرک والمسافة والزمان یقتضی

شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله تناول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا فقوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فتتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريد لا تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول وتصير كل ارادة سببا لوصول متأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شئ غير قار على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

سببا به ثم كون الطبيعة علة لوجود حركة اللاحقة من غير ان اثبت هذا له
نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب
التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية
الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع
والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت وليس بعضه كما زعمهم
من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل هو سواء في شيء خاص للتخصص قابله
والجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها يمتنع ان يقتضي الحركة
واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل
ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم
على اصول لهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل
والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة مدركة فهي
لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل
ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التي هو في التخيل
وعلى مذهب الشيخ ان للنفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها
وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جرمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته يتحلل
بما مر **وهم وتنبيه** اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته
الارادية فنوعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك
متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون
اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب
اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما وتبديل حال مملة
او ازالة وصب ما فان النائم تخيل واعضائه ايضا قد تطيع تخيله
عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتفرغ
في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج
للهرب او للطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ما
يتخيل شيء وحفظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب

ان ينعكس وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين اقول لم يذكر ههنا الحركة الفلكية لانها لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلى كما ان حصول وضع كلى ليس ايضا لذاته مراداً بل انما يراد لشئ آخر وكان من الواجبات تبيين الشئ الذى هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصوداً على اثبات النفوس وكان عليها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد ببيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلى ههنا ايضا بالعرض ذلك لانه احتاج الى ذلك فى الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك فى هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادى لا يتحرك الا لطلب شئ ما وجوده اولى من عدمه وهو غرضه مشعوراً به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجئ بيانه فى النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد تقع على وجوده فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا ولذلك كانت ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهى والنائم فان منكرى وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهى ان العابث والساهى والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شئ منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود هنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على
الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء
مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزء من ماهيتها بل انما يكون
عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله
تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله
الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم
او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل
نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب
يعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف
بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو
بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو من ان يكون بحيث تناله
الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج النفس من المحسوسات
ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله وضع واين ومقدار معين
وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه قد يتخصص
لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك فلم يكن ملائما لما ليس بتلك
الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث
هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة
غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في كل كلي **اقول** يريد
بالتنبيه حل فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم
المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه
ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس
قضية وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها
والجوهر بها هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يحيلون وجود شيء يناله
الحس بافعاله لا بذاته قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم

اولیست ماهو فیه کاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود اینا لما سبق وذلک لان المحسوس هو ماله مکان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسمانی وهم ینکرون وجود ما لا یکون جسمًا او جسمانیًا والشیخ نبه علی فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حیث هی عامة او خاصة بل من حیث هی مجردة عن الغواشی الغریبة من الاین والوضع والکم والکیف مثلا کالانسان من حیث هو انسان الذی هو جزء من زید او من هذا الانسان بل من کل انسان محسوس وهو الانسان المحمول علی الاشخاص فانه من حیث هو هکذا موجود فی الخارج والا فلا یکون هذه الاشخاص اناسًا ثم انه ان کان محسوسًا وجب ان یکون الاحساس به مع لواحق کاین ما ووضع ما متعین ثم ممتنع ان یکون مقولا علی الانسان لا یکون فی ذلک الاین وعلی ذلک الوضع فلا یکون المشترک فیه مشترکا فیه هف ان لم یکن محسوسا فهنا موجود غیر محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حیث هو احد الحقیقة غیر الانسان الواحد فان معنی الاول هو الانسان من حیث هو طبیعة واحدة لا من حیث هو حیوان او ناطق او غیر ذلک ومعنی الثانی هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترک فیه والثانی غیر مشترک فیه وکذلک فسر الشیخ قوله من حیث هو واحد الحقیقة بقوله بل من حیث حقیقته الاصلیة التی لا یختلف فیها وباقی الفاظ الکتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضین علی هذا البیان بان الانسان المشترک موجود فی العقل لا فی الخارج والمطلوب اثبات موجود فی الخارج غیر محسوس وینحل الاعتراض بالفرق بین طبیعة الانسان التی یعرض له الاشتراک وعدمه وبین الانسان المأخوذ مع الاشتراک فان الاول یوجد فی الخارج والعقل والثانی یوجد فی العقل فقط علی ما مرت الاشارة الیها وهم وتنبیه ولعل قائلا منهم یقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حیث له اعضاء من ید وعین وحاجب وغیر ذلک ومن حیث هو کذلک فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال فی کل عضو کلی مما ذکرته او ترکبه کالحال فی الانسان نفسه هذا الوهم هو ان یقول انکم قد اشترطتم فی الانسان المعقول تجریده من الوضع والکم والانسان لا یعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متناهیة الاوضاع علی ما یتخیل عنه ویحس والشیخ لم یشتغل بایضاح الحال

فی معقولیة الانسان لان الاشتغال بالمثال انما یکون خروجاً عن المقصود بل نبه علی ان الحال فی کل واحد من الاعضاء او الاجزاء فی کونه ذا طبیعة معقولة غیر محسوسة کالحال فی الانسان نفسه **تنبیه** انه لو کان کل موجود بحیث یدخل فی الوهم و الحس لکان الحس والوهم یدخلان فی الحس والوهم ولکان العقل الذی هو الحکم الحق یدخل فی الوهم ومن بعد هذه الاصول فلیس شیء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما یدخل فی الحس والوهم وهی من علائق الامور المحسوسة فما ظنک بموجودات ان کانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها **اقول** لما نبه علی ان فی کل محسوس شیئاً لیس محسوس ولا موهوم لم یقتصر علی ذلک بل نبه ایضاً علی ان الحس نفسه لیس بمحسوس وکذلک الوهم وعلی ان العقل الذی یمیز بین الحس والمحسوس والوهم والموهوم لیس بموهوم فضلاً عن ان یکون محسوساً ونبه ایضاً علی ان للمحسوسات علائق غیر محسوسة ولا موهومة وهی طبائع الامور المدرکة بالوهم کالعشق والخجل وغیرهما فان اشخاصها مدرکة بالوهم وان لم یکن مدرکة بالحس الظاهر واما طبایعها فلیست بمدرکة باحدهما اصلاً وانما کان حال الحواس والمحسوسات وعلایقها هذه فاذن ثبت وجود اشیاء خارجة عن هذه الامور بالذات فهی اولی بان لا یکون محسوسة ولا موهومة **تذنیب** کل حق فانه من حیث حقیقته الذاتیة التی هو بها حق فهو متفق واحد غیر مشار الیه فکیف ما به ینال کل حق وجوده **اقول** الحق ههنا اسم فاعل فی صیغة المصدر کالعدل والمراد به ذو الحقیقة وهو بمعنی المصدر یدل بالاشتراک علی معان منها الوجود فی الاعیان مطلقاً ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول والعقد الذی یدل علی حال الشیء الخارجی اذا کان مطابقاً للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الی الامر وحق باعتبار نسبة الامر الیه والمراد ههنا هو المعنی الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غیر محسوس انما کان هو اثبات مبدء للوجود غیر محسوس فلما بین ان کل موجود فی الاعیان فانه من حیث حقیقته الذاتیة التی هو بها حق ای حقیقته المجردة من العوارض الغریبة للشخصیة التی هو بها غیر قابل

للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذی یعطی کل
وهی حقیقة حقیقته وثبوته کیف لا یکون کذلك وهذا الکلام هو تصریح
بالمقصود مما مضی ولذلك سماه تنبیها والفاضل الشارح ظن انه لحوق
للمبدأ الاول بسائر الحقائق فی ذلك علی وجه التمثیل فحکم بان البیان
اقناعی ولیس کذلك فانه انما حکم حکما کلیا علی کل حقیقة بما هی حقیقة
ثم تعجب کیف یتوهم خروج ما هو محقق کل حقیقة عن حکم ثبت علی کل
حقیقة تنبیه الشیء قد یکون معلولا باعتبار ماهیة وحقیقته وقد یکون
معلولا فی وجوده والیك ان تعتبر ذلك فی المثلث مثلا فان حقیقته متعلقة
بالسطح والخط الذی هو ضلعه وهو مائة من حیث هی مثلث وله حقیقة المثلثیة
کانهما علتاه المادیة والصوریة واما من حیث وجوده فقد یتعلق بعلة اخری
ایضا غیر هذه لیست هی علة تقوم مثلثیة ویکون جزءا من حدها وتلك
هی الفاعلیة او العلة الغائیة التی هی علة فاعلیة لعلیته العلة الفاعلیة اقول
یرید ان یشیر الی العلل وهی اما علل الماهیة الشیء او علل لوجوده والاولی ینقسم
الی ما یکون الشیء به بالقوة وهو المادة والی ما یکون الشیء به بالفعل وهو
الصورة والثانیة ینقسم الی ما یکون علة بمقارنة الذات او بمباینتها والاول
هو الموضوع والثانی ینقسم الی ما یکون علیة هو الایجاد نفسه او کونه علة
للایجاد بان یکون الایجاد لاجله والاول هو الفاعل والثانی هو الغایة والمادة و
الموضوع منها لیست من العلل الموجبة بخلاف الباقیة والجنس والفصل
وان کانا مقومین للنوع لکنهما لیسا من العلل لان کل واحد منهما عن النوع
مقول علی الباقیین بانه هو والعلل والمعلولات لا یکون کذلك واذا تبین
ذلك فقول الشیخ الشیء قد یکون معلولا الی قوله کانهما علتاه المادیة
والصوریة اشارة الی العلل الماهیة وانما قال کانهما علتاه ولم یقل هما
علتاه لان للمثلث لا مادة له ولا صورة فانه کم والمادة والصورة تکونان
للاجسام المرکبة وایضا السطح لیس بمحل الخط علی الوجه الذی یکون المادة
للصورة والخط لیس بصورة له لان نهایة المادة لا یکون صورة فیه ولیس بجنس

وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزأن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق لعلة اخرى الخ اشارة الى علل الوجود لما اقتصر على الفاعل والغائية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع او تحفظته في قوله فقد يتعلق لعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الموصوف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول

تنبيه اعلم انك يفهم معنى المثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان اقول يريد الفرق بين ذات الشئ ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا هو الفرق بين علل يفتقر اليها الشئ في كونه موجودًا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشئ في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهية كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة اشارة العلة الموجدة للشئ الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصورة اي لجميعها في الوجود وهي علة لجميع منها اقول لما ذكر العلل وفرق بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملة على البحث من علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية لسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة يوجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث

به بقوله العلة الموجبة للشئ الذى له علل مقومة للمهية والعلة الموجبة
فى هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معاً مثال الاول
النجار الذى هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض
تلك العلل كالصورة ومثال الثانى الجوهر المفارق الذى هو علة لصورة
الجسم ومادته معاً واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة
مادة بالفعل بسبب العلة الموجبة فيكون هى علة للجمع بين المادة و
الصورة اعنى للتركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهى
علة الجمع بينهما قوله والعلة الغائية التى لاجلها الشئ علة بمهيتها ومعناها
لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها فى وجودها فان العلة الفاعلية علة لوجودها
ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها
اقول مهية الغاية ومعناها اعنى كونها شيئاً ما غير وجودها والمعلولات
ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سياتى بيانه والغاية فى القسم الاول توجد
مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معاً وفى القسم الثانى يوجد
متاخرة لوجودها عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعلة
لا يمكن ان يكون متاخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية فى هذا القسم
لا يكون علة بل ربما كان معلولاً للمعلول بوجه والعلة انما يكون هى مهيتها
المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلاً بالفعل فهى علة لفاعلية الفاعل
والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة فمهية الغاية يكون علة
لعلة وجودها لا مطلقاً بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ
ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل ليصير البيان
خاصاً بالقسم الثانى واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة
علل غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة فى اذهانها ولا ان يقال انها موجودة فى الخارج لان وجودها متوقف
على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون
علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب

ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شئ كائن ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشئ فحصول ذلك الشئ مقتضاها امر ثابت دل على وجود ذلك الشئ لها بالقوة وشعورها لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة**

ان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود فى الوجود **اقول**

العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق عليها ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما فى صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان فى الوجود علة اولى فهى علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اى معلول كان فى الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه اولا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقى له فى ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته **اقول** يريد تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظ قوله فهو الحق بذاته اى الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهى اسم من اسماء الله تعالى **اشارة** ما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او غيبة فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **اقول** يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان للممكن اما ان يحتاج ذاته فى ان يكون موجودة الى غيرها ولا يحتاج والثانى باطل لاستحالة ترجح احد الشيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثانى وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث

هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وتقبى له فان صار احدهما اولى فللحصول بشئ اوغيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية

فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضاً وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا **اقول** يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب او ممكن والكلام فى ذلك الممكن كالكلام فى الاول فاما ان ينتهى الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثانى لانه ظاهر الفساد ويسبب آخر يذكره فى ما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين فى هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج منها يجب هى به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول فى ذلك الفصل وعلى الثانى فى الفصل الذى يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شئ يحتاج اليه جملة الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغائر لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب قال ايضاً هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب لحصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معاً وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه هنا اذ كان فى عزمه ان يذكره فى اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهى ان استثناء الشئ الى ما قبله بالزمان محال لانه استثناء الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا فى زمانين يكون فى احدهما معلولا لما تقدم عليه وفى الثانى علة لما تأخر عنه لكان اسناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى اما اعتراض المشهور

وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضي علة خارجة عن آحادها **اقول** يريد بيان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه الابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل احد منها معلولا بالاحتياج الى شئ خارج عنها **قوله** وذلك لانها اما ان لا يقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها **اقول** هذا تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر وهو ان يقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها **قوله** واما ان يقتضي علة هي الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شئ واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او اراد به كل واحد والاول بط لان نفس الشئ لا يكون علة لها والثاني بط لان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك بعد الاجتماع شئ آخر هو مبدأ فعل واستعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل في الاول هو شئ مع شئ فقط وفي الثاني هو صورة شئ مع شئ وفي الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شئ واحد **قوله** واما ان يقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك **اقول** هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض نفرض

علة فالبعض الذی هو علة ذلك البعض ولی منه بالعلية قوله واما ان يقتضی علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقی تعالى اقول معناه ظ وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هی غير شیء من آحادها فهی علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شیء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق اقول لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض فهی محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وتبينها بالخلف نفرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة اورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراده ذلك لما قيد علة الجملة فی صدر الفصل بكونها غير شیء من آحادها والاشبه ان مراده بيان احد المهملات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لآحادها افرادها كما قدمناه اشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهی طرف لانها ان كانت وسطا فهی معلولة اقول قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية انها لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرف فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة ينتهی الى واجب الوجود بذاته اقول لما فرغ من بيان المقدمات التی لا اثبات للمط فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية

او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلول لها او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المط وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المط ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما **اشارة** وفي بعض النسخ تنبيه كل اشيا تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر **اقول** هذه مقدمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون معا ممتنع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو مح لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب

اما اذ لکان شيئا واحدا وکان لان ما الجزء للمقوم الذی به يکون الاتفاق لوجاز التکثر کالمرکب منها شخصا واحدا لاغير فيکون نوعه منحصرا فی شخصه ذلك وهذا لم يذکر فی الکتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذکور فيه واما العروض فلانه ايضا اما ان يکون ما فيه الاتفاق عارضا لما به الاختلاف وجوده ايضا ليس بمنکر وهو کالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالکلية او بالعکس ووجوده ايضا ليس بمنکر وهو کالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من التشخصية وما فی الکتاب غنی عن التطبيق **اشارة** قد يجوز ان يکون مهية الشئ سببا لصفة من صفات وان يکون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولکن لا يجوز ان يکون الصفة التی هی الوجود للشئ انما هی بسبب ماهيته التی ليست هی الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم فی الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود **اقول** هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال کون مهية الشئ سببا لصفة من صفاته کون الاثنينية سببا الزوجية الاثنين ومثال کون صفة ما هی الفصل سببا لصفة کون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال کون صفة ما هی الخاصة سببا لصفة خاصة اخرى کون المتعجبية سببا للضاحکية ومثال کون صفة ما هی العرض سببا لصفة اخرى مثلها کون اتصاف الجسم باللون سببا لکونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من المهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شئ منها والفاضل الشارح قد اضطرب فی هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحکماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظی بدلائل کثيرة استفادها منهم وحکم بعد ذلك بان الوجود شئ واحد فی الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود

الممکنات تعالی عن ذلک ثم انه لما رای وجود الممکنات امرا عارضا لمهیاتها و کان قد حکم بان وجود الواجب مساو لوجود الممکنات حکم بان وجود الواجب ایضا عارض لمهیته عن وجوده تعالی عن ذلک علوا کبیرا وظن انه ان لم یجعل وجود الواجب عارضا لمهیته لزمه اما کون ذلک الوجود مساویا للموجودات المعلولة واما وقوع الوجود علی وجود الواجب ووجود غیره بالاشتراک اللفظی ومنشاء هذا الغلط هو الجهل بمعنی الوقوع بالتشکیک فان الوقوع بالتشکیک علی اشیاء مختلفة انما یقع علیها لا بالاشتراک اللفظی وقوع العین علی مفهوماته بل بمعنی واحد فی الجمیع ولکن لا علی السواء وقوع الانسان علی اشخاصه بل علی الاختلاف اما بالتقدیم والتاخیر وقوع المتصل علی المقدار وعلی الجسم ذی المقدار واما بالاولویة وعدمها وقوع الواحد علی ما لا ینقسم اصلا وعلی ما ینقسم بوجه آخر عن الذی هو به واحد واما بالشدة والضعف وقوع الابیض علی الثلج والعاج والوجود جامع لجمیع هذه الاختلافات فانه یقع علی العلة ومعلولها بالتقدیم والتاخیر وعلی الجوهر والعرض بالاولویة وعدمها وعلی القار وغیر القار کالسواد والحرکة بالشدة والضعف بل علی الواجب والممکن بالوجوه الثلثة والمعنی الواحد المقول علی اشیاء مختلفة لا علی السواء یمتنع ان یکون مهیتها او جزء مهیته لتلک الاشیاء لان المهیة لا یختلف ولا جزؤها بل انما یکون عارضا خارجا لازما او مفارقا مثلا کالبیاض المقول علی بیاض الثلج وبیاض العاج لا علی السواء فهو لیس بمهیة ولا جزء مهیة لها بل هو امر لازم ایاهما فی خارج وذلک هو لان بین طرفی التضاد الواقع فی الالوان انواعا من الالوان لا نهایة لها بالقوة ولا اسامی لها بالتفصیل یقع علی کل جملة منها اسم واحد بمعنی واحد کالبیاض والحمرة والسواد بالتشکیک ویکون ذلک المعنی لازما لتلک الجملة غیر مقوم فکذلک الوجود فی وقوعه علی وجود الواجب وعلی وجود الممکنات المختلفة بالهویات التی لا اسماء لها بالتفصیل لا اقول علی مهیات الممکنات بل علی وجودات تلک المهیات اعنی انه ایضا یقع علیهما وقوع لازم خارج غیر مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل مشکلات هذا الفاضل باسرها وذلک لان الوجود یقع علی ما تحته بمعنی واحد کما ذهب الیه الحکماء ولا یلزم من ذلک تساوی ملزوماته

التي هي وجود الواجب وجود الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد بيانا اورد ههنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه الخلل لانها اقوى الشبه التي يرد بها انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي مهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض المهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارض والجواب ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحسرة واقتداها لقبول الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلاف ملزومات الغريبة الحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن واما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك حقيقة الاله ولا انها تدرك وجوده بالتشكيك والوجود عندهم اولي التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهما الذي عليه يعول وبه يصول هو قولهم ان العقل مهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم تغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة ويكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا للوجود الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب لا مر في الوجوب

مع القيود السلبية التى لا مدخل لها فى علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزء منها لعلمنا ان علة الممكنات هو الوجود المساوى لجميع الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هى الوجود العام بل هى مجرد وجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا فى اسباب هيولى الافلاك وفى ابطال مذهب ذيمقراطيس فى الجسم الذى لا يتجزى وفى وجوب كون الابعاد الجسمانية فى مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية ولا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعنى العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجوب ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون فى الا تتخاصص على السواء ويقع عليها بالتواطى والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ فى هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وح يكون التالى فى المتصلة المذكورة اعادة المقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها بالوجود والشئ لا يكون مشروطا بنفسه وايضا ذهب ان التقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت فى الاعيان وح يكون كونها فى الاعيان اعنى وجودها شرطا فى صدور وجودها اعنى كونها فى الاعيان عنها هف ثم قال كما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبنى على تصور ان للماهية ثبوتا فى الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هى وجودها والماهية لا يتجرد عن الوجود الا فى العقل لا بان يكون فى العقل منفكة عن الوجود فان الكون فى العقل ايضا وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية به بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد والعارض المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت

لکونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما یکون قابلة للوجود عند وجودها فی العقل فقط ولا یمکن ان یکون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فی العقل فقط ثم قال ذکر الشیخ فی هذا الفصل ان المهية یکون علة لصفتها وذلك یقتضی کونها مؤثرة من غیر اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم یکن وحدها علة بل مع الوجود ولا یلزم من ذلك کونها معدومة بل انما یکون مؤثرة من حیث هی هی لا من حیث هی موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهية عند اقتضائها صفة لا یقتضی انفکاکها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفکاکها عن الوجود من حیث هی هی محال فضلا عن ان یکون مؤثرة فاذن لا یتصور کونها مؤثرة فی الوجود الذی لا ینفك آلة التاثیر عنه فهذا بیان فساد الرای الذی ذهب الیه هذا الفاضل وهذه المباحث وان کانت مؤدية الی الاطناب غیر متعلقة بمتن الکتاب فی هذا الموضع لکن لما طال کلام هذا الرجل فی هذه المسئلة التی هی اعظم المسائل الالهیة شانا فی هذا الکتاب وسائر کتبه کان التنبیه علی مزال اقدامه واجبا لئلا تفسد عقائد المسترشدین باقتفاء اثره **اشارة** واجب الوجود المتعین ان کان تعینه ذلك

لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غیره وان لم یکن تعینه لذلك بل لامر آخر فهو

معلول لانه ان کان وجود واجب الوجود لازما لتعینه صار الوجود لازما لمهية

غیره او صفته وذلك محال فهو لعلة فان کان عارضا فهو اولی بان یکون لعلة

وان کان ما تعین به عارضا لذلك فهو لعلة فان کان ذلك وما تعین به مهيته

واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال وان کان عروضه بعد تعین اول سابق فکلامنا فی ذلك وباقی الاقسام محال **اقول** هذا الفصل یشتمل علی تقریر البرهان علی توحید واجب الوجود وتقریره ان واجب الوجود ما لم یتعین لم یکن علة لغیره لان الشیء غیر المتعین لا یوجد فی الخارج وما لا یوجد فی الخارج ممتنع ان یکون موجدا لغیره ثم ان تعینه اما ان یکون هو لکونه واجب الوجود لا غیر او لا یکون لذلك بل یکون لامر غیر کونه واجب الوجود اما القسم الاول فیقتضی ان لا یکون واجب الوجود غیر ذلك المتعین وهو المطلوب والیه اشار الشیخ بقوله ان کان تعینه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود

غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره
لان معنى واجب الوجود لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او متعرضا
او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة كلها محال والى هذا القسم
اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل
الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما
لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو مهيته او صفة مهيته
وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب
مهيته الواجب او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل
المتقدم وكذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه
كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق
الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا
معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون وجوب الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون
علة له والا لعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال
ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجوب الواجب عارضا لتعينه المعلول
لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجوب للتعين يقتضي الافتقار
الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن يضاعف الافتقار
الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة قوله ثم اشار
الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله
وان كان ما يتعين به عارضا لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كونه
واجب الوجوب المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين والية اشار بقوله
فهو لعلة ثم اكمل بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون
عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث
هو طبيعة خاصة غير عامة ثم لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة
للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم
عرض لها التعين الاول بعد تخصيصها ثم بين ان قسمان القسم الاول ان التعين

المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها قد تخصص طبيعة خاصة قد تخصص بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون وجود الواجب المخصص معلولا لعلة ذلك التعين واشار اليه بقوله فان كان ذلك وما تعين به مهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقرير الكلام هكذا ان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به مهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجوب الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير وآشار اليه بقوله وباقي الاقسام محال ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب ثم الفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا وهو كون التعين عارضا وأورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفته وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول اتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرار للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه

ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام شنيع ولا اشتباه في ان ما ذكرناه
اشد انطباقاً على متن كلامه والله اعلم بالصواب قال الفاضل الشارح ذكر ايضاً
ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امراً
ثبوتياً حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبياً
لما صح ذلك وسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما ثبوتيين
بحجج عنادية وابطال ما استدل الاخرون على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب
والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد
والاشتغال بذلك ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم
في الواجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة
الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت
ان يتكثر بامر ينضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا
الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا
واختلفت بتعينات غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالتعينات
لا يشترك في شيء ومن حيث يشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين
الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضاً
لان الطبائع يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها
كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون ماهية عقلية
ولان يكون خاصة شخصية فكما ان بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة كذلك
بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصاً ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين
بالفرض امراً سلبياً لما كان عدم الشيء مطلقاً كما ظنه هذا الفاضل بل كان
شيئاً عدمياً وامثال هذه الاعدام يصلح لان يصير فصولاً فضلاً عن ان يكون
عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولاً لا يليق
ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي
الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب مهيته فليس بشيء ايضاً لان الوجود
الغير العارض لمهيته يباين الوجود العارض للمهيات باللاعروض الذي

لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا فى العبارة على ان الحق ليس طبيعة نوعية بصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه في ائل ۶ اعلى الى الانشياء
التى لها حد نوعى واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها
القوة القابلة لتاثير العلل وهى المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يبقى
شخصا واحدا واما اذا كان يمكن فى طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين
كل واحد لعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الامر اذا كان لا اختلاف
بينهما فى الموضوع وما يجرى مجراه **اقول** قد تبين مما ذكر فى الفصل المتقدم
ان الطبيعة الواحدة التى لها حد نوعى واحد اذا لم يكن تعينها لازما لماهيتها
كان تعدد اشخاصها بحسب علل مغايرة لها وان لم يكن مع كل واحد من الاشخاص
قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل
انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص
اما اذا كان تعينها لازما لماهيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا
فلم يتعدد بالاشخاص اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكر بالعرض نبه عليها
قال الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان الواجب
الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة لما ذكرته فى الفصل المتقدم
وهى ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر التشخص المتعين الى علة منفصلة
كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا ان النوع المتكثر
بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود
ليس بمادى انتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما
اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هى تكثر محالها
لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه
ان الشئ الذى لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج الى ان يتكثر
الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة
فهو لا يحتاج فى ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم
ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات

بامر عارض انما يتكثر ماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصول لها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة **تذنيب** قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقع على كثيرة اصلا **اقول** هذه نتيجة لما مضى وانما يقول بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود مقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **فقول** يريد نفي التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصيل يتقدم المركب كخشبية السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو هو فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها لواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجوب الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجوب فصارت واجب الوجود كما في الانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هف فواجب الوجود لا تنقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجوده مثلا ولا في الكم

الی اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المرکب من الهیولی والصورة لا یتقدمه
احد جزئیه وهو الهیولی لان الهیولی شئ بالقوة متی حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلک
قال الشیخ ولکان الواحد من الاجزاء او کل واحد منها متقدما اقول الهیولی فی الکائنات
الفاسدات یتقدم بالزمان علی الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلک الجزء علی ما هو
کالصورة اولی وقال ان قیل لعل المهیة المرکبة وان کانت ممکنة للافتقار
الی اجزائها لکنها واجب الوجود للاستغناء عن السبب الخارجی وذلک بان یکون
اجزائها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلک المرکب یمتنع ان یکون الا واحدا
لما مر والباقی یکون معلولا له وذلک الجزء یکون غیر مرکب قال فظهر من ذلک
ان هذه المسئلة مبنیة علی مسئلة التوحید ولذلک اخرها الشیخ عنها واقول الطائق
ههنا کون المرکب ممکنا فی ذاته وهو لیس بمتعلق بمسئلة التوحید والقول
بانه مبنی علیه لا یخلو من تعسف وذلک ظاهر **اشارة** کل ما لا یدخل
الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبرنا قبل فالوجود غیر مقوم له فی مهیته
ولا یجوز ان یکون لازما لذاته علی ما بان فبقی ان یکون عن غیره **اقول**
الداخل فی مفهوم ذات الشئ اما جزء مهیة بالقیاس الی مهیة واما تمام مهیة
بالقیاس الی اشخاصها علی ما اعتبرناه فی المنطق وکل ما لیس بداخل فی مفهوم
ذات الشئ فلیس بمقوم له فی مهیته بل عارض خارج فکل ما لا یدخل الوجود
فی مفهوم ذاته بان یکون جزء مهیته او تمام مهیته فالوجود غیر مقوم له فی مهیته
بل هو عارض له ولا یجوز ان یکون معلولا لذاته علی ما بان فی قولنا الوجود
لا یکون بسبب للمهیة فاذن وجوده من غیره فالمقصود ان الوجود داخل
فی مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترک الذی لا یوجد الا فی العقل
بل الوجود الخاص الذی هو المبدأ الاول لجمیع الموجودات واذ لیس له جزء فهو
نفس ذاته وهو المراد من قوله مهیته هی انیته **تنبیه** کل متعلق الوجود
بالجسم المحسوس یجب به لا لذاته **اقول** الجسم المحسوس هو الاجسام النوعیة
ومتعلق الوجود به ینقسم الی ما یتعلق وجوده به فقط فهو معلول لا محالة عن کمالاته
الثانیة والی ما یتعلق وجوده به وبغیره وهو سائر الاعراض الجسمانیة والاول یجب

بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیرہ وھی سائر الاعراض الجسمانیة والاول یجب بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیرہ لکن یصدق علیه انه یجب به لانه لاینافی قولنا ویجب ایضا بغیرہ والمقصود ان الاعراض الجسمانیة کلها ممکنة بذاتها واجبة بغیرها **قال** وکل جسم محسوس فهو متکثر بالقسمة الکمیة وبالقسمة المعنویة الی هیولی وصورة **اقول** المقصود بیان ان کل جسم ممکن وکبری القیاس قوله فواجب الوجود لاینقسم فی المعنی ولا فی الکم فیما سبق **قال** وایضا فکل جسم محسوس فتجد جسما اخر من نوعه او من غیر نوعه الا باعتبار جسمیته **اقول** وهذا برهان اخر علی ان کل جسم ممکن وبیانه ان کل جسم نوعی فتجد جسم اخر من نوعه ان کان ذلک الجسم عنصریا او من غیرہ ان کان فلکیا نوعه فی شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا علی ما مرت الاشارة الیه فتجد لکل جسم علی الاطلاق جسما اخر من نوعه فمعنی لفظة الا من قوله الا باعتبار جسمیته مناقض لمعنی النفی فی قولنا او من غیر نوعه وتقدیر الکلام ان کل جسم نوعی فتجد جسما آخر من نوعه ذلک او من نوعه باعتبار جسمیته وهذه القضیة صغری البرهان وکبراہ مامر وهی ان کل ما تجد مشاکلة من نوعه فهو معلول **قال** فکل جسم محسوس وکل متعلق به معلول **اقول** وهو الحاصل من الفصل ویتبین منه ان الواجب لیس بجسم ولا متعلق به **اشارة** واجب الوجود لایشارک شیئا من الاشیاء فی مهیة ذلک الشیء لان کل مهیة لما سواہ فهی مقتضیة لامکان الوجود واما الوجود فلیس بمهیة الشیء ولا جزء من مهیة شیء اعنی الاشیاء التی لها مهیة لایدخل الوجود فی مفهومها بل هو طار علیها فواجب الوجود لایشارک شیئا من الاشیاء فی معنی جنسی ولا نوعی فلا یحتاج اذن الی ان ینفصل عنها بمعنی فصلی بل هو منفصل بذاته **اقول** یرید نفی الترکیب بحسب المهیة عن الواجب فتبین اولا انه لایشارک شیئا فی مهیته لان مهیته ما سواہ لیس بالوجود بل انما یقتضی امکان الوجود فقط وحقیقة الواجب هی الوجود الواجب ثم احترز عن ان ینقض حکمه هذا بالوجود

فيقال ان الواجب من حيث هو موجود واجب شارك الوجود الممكنة في الوجود فقال واما الوجود فليس مهية شئ ولا جزء شئ بل هو طار على الاشياء التي لها مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو اما عارض لها من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك منحلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن سائر الموجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشئ لا يصير باعتبار عدم شئ له مركبا وايضا الشئ المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شئ غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق اخر مثله قال فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل

اقول قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فبقي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها بما لا تقصر عن التعريف بالحدود وهذا ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئا فواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم

مقام الحد و تعبير **وتنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول
وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء لان الموجود لا في موضوع
الذى هو كالرسم للجوهر ليس نعنى به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى
يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل لا في
موضوع اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم
ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوم كما يشترك في الجنس هو انه مهية و
حقيقته انما يكون وجوده لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما
لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذى هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع
فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس
ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس له مهية يلزمها هذا الحكم بل الوجوب
الواجب له كالمهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقوما على المعرفة
المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء وان الموجود بالعرض
من مقومات المهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزء من المقوم
مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة
في موضوع **اقول** هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له ثم جواب ثم
بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **اشارة** الضد يقال
عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول معلول له والمعلول
لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص
لمشارك في الموضوع متعاقب له غير مجامع اذا كان في غاية البعد طبعا
والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو
غنى عن الشرح **تنبيه** الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له و
لا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي **اقول** الند المثل والنظائر
والباقي ظاهر **تنبيه** الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بري عن العلائق
والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما في هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته **اقول** اريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول

معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم فقوله
تفسير لقيوم بري عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي
عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك ومايجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة
اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك
فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي عن الهيولى الاولى ومابعدها من المواد
الموجودة وعن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يجعل الذات
بحال زائدة اي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا ومخيلا
او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ماتبين في النمط الثالث **تنبيه** تأمل
كيف لم يحتج بياننا في ثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصفات الى تأمل
لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا
عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود
من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود
والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق **اقول** هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم الصديقين قوله الذين يستشهدون
به لا عليه **اقول** المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على
وجود الخالق وبالنظر الى احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون
ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى
نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود
مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر الى الوجود وانه واجب او ممكن
على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم
يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر
الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك
لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو ما

كان للمطلوب علة لم يعرف الا بها كما بين فى علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين فى قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اعنى مرتبة الاستشهاد بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستدلال بالحق على كل شئ بازاء الظن واليقين ولما كانت طريقة قومه اصدق الوجهين وسميهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس فى الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شئ مسبوق بالعدم على ما فسره فى الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **وهم** انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارى تعالى فى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود متفقرا الى موجد آخر والبارى تعالى ايضا وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد فى هذا **اقول** الجمهور يظنون ان احتياج الشئ المفعول الى فاعله انما هو المعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعنى احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فقد الفاعل بقى المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثانى

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده
يكون تحصيلا للحاصل وهذا خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا
الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك
ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن
اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد
فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم
في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون
ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم
وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى الاعراض
غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم
او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا
الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده
فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون
بذلك وقوله لان العالم عنده لا يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل
اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقرا
الى البارى من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني
تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء
البسيطة في مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي **اقول**
لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
انه مفعول ومصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه
الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة
وتنظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي
مقارن لذلك البعض بالعرض لتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت
لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف **قال** فنقول
اذا كان شئ من الاشياء معدوما ثم صار موجودا بعد العدم بسبب شئ ما فانا

نقول له مفعول ولا يبالي الآن كان احدهما محمولاً عليه الآخر مساوياً او اعم او اخص
حتى يحتاج مثلاً الى ان يرادفيق كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ ويتحرك
من الشئ ومباشرة وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك
او شئ من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور
زائدة على كون الشئ مفعولاً والذى يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل
على هذه المساوات انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن
اورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريراً فى المفهوم اما النقض مثلا
لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان
كانه فعل ما فعل واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه
الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان اقول معناه انا نعبّر
ههنا عن معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما محمولاً على الآخر مساوياً حتى
يكون كل مفعول محدثاً وكل محدث مفعولاً او اعم حتى يكون كل محدث
مفعولاً ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثاً ولا ينعكس ثم اشتغل
ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المفعول واشار الى
الزيادات فذكر اولاً التحريك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل وقد
قد لا يكون ثم المباشرة والآلة والحدث بالمباشرة تقابل الحدث بآلة من وجه وهو
ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون يحدث
الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولاً اعتماداً ثم يتولد من
ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر
الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان
ان المفعول لو كان مثلا مساوياً للحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من
الحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث
يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه
على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله ههنا على انه مساو للاحداث

واستعمل المحدث على انه مسا وللمفعول والذى يقابله بمعنى المحدث على انه مسا و
للفاعل وآشار مع ذلك الى ان للمتكلم ليس فى هذا التخصيص تصصيب ان كان
هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست مداخلة فى مفهوم الفعل واستدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل
ذلك البعض اليه فى اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض
اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث
لغوى صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا والثانى تناقضا و
ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل
اللغة لا تسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلا للتبريد والمرجع فى امثال هذه المباحث
الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة
دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلا
ده لانها فى اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك
بينهما ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما
اشمل لاعتبار شئ آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون
عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله تعالى فاعل يطابق
قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل فى اللغة هو الفاعل بالارادة فنبه
الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص
العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل فقول هذا الفاضل ان الحق معهم
من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل
للتبريد ليس بشئ والدليل عليه ما جاء فى كلامهم تقول فتنوا اول البرد وتلقوا
آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان
قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها
اكثر من ان يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر
فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع
ان دعوى المجاز يقتضى بتسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام

عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ ما وهذا يدل على ما ذهبنا اليه **قال** فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس يضرنا ذلك فى غرضنا ففى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل فهذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقى ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود واما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكر انه اصطلح ههنا على انه معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر فى مقصوده لانه شرع فى تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شئ وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف بحسب مهيتها لذواتها لا لشئ آخر فبقى ان كون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم والاول اعم من الثانى و سنبين فى الفصل الثانى لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو قد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا ما لتعيين الشئ المحتاج الى الفاعل ولتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنه غير متعلقة بمتن الكتاب **تكملة واشارة** ولو كان

لتحصيل انه لای الامرین یتعلق فنقول ان للمفهوم کونه غیر واجب الوجود بذاته بل لغیره لا یمنع ان یکون علی احد قسمین احدهما واجب الوجود لغیره دائما والثانی واجب الوجود لغیره وقتاما فان هذین یحمل علیهما واجب الوجود لغیره ولیسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حیث المفهوم او یمنع شیء من خارج واما مسبوق العدم فلیس له الا وجه واحد وهو فی مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جمیعا یحمل التعلق بالغیر واذا کان معنیان احدهما اعم من الآخر ویحمل علی مفهومهما معنی فان ذلک المعنی للاعم بذاته اولا وللاخص بعده ثانیا لان ذلک معنی لا یلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غیر عکس لو جاز ههنا ان لا یکون مسبوق العدم یجب وجوده بغیره ویمکن له فی حد نفسه لم یکن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو سبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل علی المعلولات لیس فی حال الحدوث فقط فهذا التعلق کاین دائما وکذلک لو کان لکونه مسبوق العدم فلیس هذا الوجود وانما یتعلق حال ما یکون بعد العدم فقط حتی سیستغنی بعد ذلک عن ذات الفاعل ترید ان یبین ان الوجود المتعلق بالغیر المذکور فی الفصل المتقدم اهو لکونه ممکنا لذاته واجبا لغیره ومتعلق بالغیر ام لکونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلک یتبین فساد ما ذهب الیه الجمهور فذکر اولا ان الاول من هذین المعنیین اعم من الثانی وذلک لان الممکن الوجود وهو الواجب بغیره دائما والی مسبوق بالعدم وهو الواجب لغیره وقتاما فاذن الواجب بالغیر یشتمل هذین القسمین من حیث المفهوم الا ان یمنع شیء من خارج المفهوم فالواجب بالغیر اعم من المسبوق بالعدم من حیث المفهوم وقد یحمل علیهما معا التعلق بالغیر وهذه قضیة جعلها صغری قیاس وکبراه ان کل معنیین احدهما اعم من الآخر یحمل علیهما معنی ثالث فان ذلک المعنی یکون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبیان ذلک ان ذلک المعنی لا یلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ویمکن ان یلحق الاعم من غیر ان یلحق الاخص فاذن لو کان لحوقه للاخص بذاته لما کان لاحقا لغیر الاخص ولما ثبت ذلک انتج القیاس المذکور ان التعلق بالغیر للواجب بغیره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانیا وبسببه

يعني بسبب الوجود بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب
كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان
واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فتقرر بان اذا ان هذا
التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت
هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط
بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف
ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا عدم المفعول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول
المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه
فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض
الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم
فيما اليه الحاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة
الحاجة هي الحدوث ام لا والاثر هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم
يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب
اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف
فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء متعلق بفاعله فذهب
الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم
في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك
فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب
تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر
من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط
فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب

المتعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجوداً وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضار كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بما فعله فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يتبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فقول ليس بشيء ايضا لانه بيّن ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا لغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضنا ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن قد حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك فظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة **اقول** هذا صلح عن غير تراض الخصمين وذلك لان المتكلمين بلسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات للمبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته علة وبين ان يجعلوها معلولات للذات واجبة هي علتها وهذا الشيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا يجيهم لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول

معر اتفاقهم على القول بالحدوث وآما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل المختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيجئ تنبيه الحادث ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحدة التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معاً فى حصول الوجود بل قبليته قبل لا يثبت مع التعدد مثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد بل هى شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى تواردت الحركات فى المقادير لا يتألف من غير منقسمات اقول يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعنى الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون لبعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل والبعد منهما معاً بل قبل نزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويتصرم فهو غير الذات وهو متصل فى ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال

المسافة والحركة وقد تبين فى النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا يتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فى الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفى المهية والشيخ قد نبه على انيته فى هذا الفصل وسيشير فى الفصل الذى يليه الى مهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية المختصتين به فانه هو الشئ الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الآخر والقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شئ آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة لعروض هذين المعنيين بها لا لشئ آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر الاقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ايضا ليس بتمييز حقيقى لان المعلول يجرى مجرى نهما فى معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان بالزمان لا يوجدان معا الا فى العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان الا فى العقول معا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما فى العقل لشئ يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان مع ذلك الشئ ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقرر هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبليات لو كانت موجودة فى الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود فى الخارج الذى يلحقه القبلية لذاته ويلحق ماسواه مما يقع فيه بسببه فى العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتبارى يصح تعقله فى جميع الازمنة وان اخذ

من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجبات في لحوق قبلها آخر يجتمع الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني في بند ثم ايضا اعتراضه بانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجدا معا وقد قيل انها لا يجب ان معا فتفت وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا وبيد ثم ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر والفرق بان الزمان مقتضى لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بعضا بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بهيئته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا لجزئين من الزمان من غير زمان تغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجوده الحادث من غير زمان تغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لو يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد فان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما كان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وح يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظ كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له

ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم
فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء
والتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء فيهما متقدمة
ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم
وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر
الذاتيين له واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة
وغيرها فانما يصير متقدماً ومتأخراً بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين
ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس
لم يحتج الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على
معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما
حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية
شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى
الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين لشيئين كان في منسوب
اليه واحد يا بعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاول الى زمان تغائر الموصوفين
بالمعية ويحتاج في الثانية اليه **اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير
الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة
ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم
مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة
التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان **اقول** يريد بيان ماهية الزمان وتقريره
ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في المتقدم لا يمكن ان يوجدا
الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيئين يصح منه التغير وهو الموضوع
لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق
الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع دفعة لا
يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور

فی الفصل السابق قد دل علی وجوب کون کل حادث مسبوقا بزمان وکل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ویلزم من ذلک وجوب کون الزمان متصلا لا الی اول الحرکات المستقیمة لا یمکن ان یتصل لا الی اول لوجوب تناهی الامتدادات ولما سیأتی فی النمط السادس فاذن الزمان یتعلق بحرکة یمکن ان یتصل ولا ینقطع وهی الوضعیة الدوریة له وهذا الاتصال یحتمل التقدیر کما مضی بیانه فهو من مقولة الکم ومن النوع المتصل فالزمان کم یقدر التغیر اعنی الحرکة وهذه ماهیة وعند تنبیهها صرح بتسمیته فقال وهذا هو الزمان ثم ذکر تعریفه فقال وهو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذین لا یجتمعان وذلک لان للحرکة کمیة من جهة المسافة فان الحرکة تزید بزیادة المسافة وتنقص بنقصانها وکمیته من جهة الزمان لان الحرکة تزید بزیادة الزمان وتنتقص بنقصانه وللمسافة اجزاء یتقدم بعضها علی بعض متقدما وصفیا یوجد المتقدم والمتأخر مجتمعین فی الوجود والحرکة تتجزی بتجزیة المسافة ویصیر بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء التقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا یجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذین لا یجتمعان فهذا بیان ما ذکره ههنا وقد قال فی الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحرکة یلحقها ان تنقسم الی متأخر ومتقدم وانما لوجد فیها التقدم ما یکون منها فی المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما یکون فی المتأخر من المسافة لکنه یتبع ذلک ان المتقدم للحرکة لا یوجد مع المتأخر منها کما یوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معا فیکون للتقدم والتأخر فی الحرکة خاصیة یلحقها من جهة ما هما الحرکة لیس من جهة ما هما للمسافة ویکونان معدودین بالحرکة فان الحرکة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فیکون للحرکة لها عدد من حیث لها فی المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ایضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحرکة اذا انفصل الی متقدم ومتأخر لا بالزمان بل فی المسافة والا کان البیان تحدیدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بیان هذا التحدید الذی ذکره القدماء وغرضی ایراد هذه النکتة الاخیرة اشارة

كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا

وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه

غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير

ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر

عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو

اضافي فيفتقر الى موضوع ما فالحادث يتقدمه قوة وجود موضوع | **قوله** يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن له امكان وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال للجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدم امكان موضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجوده ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب وقد علم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض وليا الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال للجسم ممكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض ويقال للماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات تحتاج الى موضوع لوجودها وهو محلها واما الامكان
بالقياس الى وجود بالذات للشئ فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون
ذلك الشئ مما يوجد في موضوع او في مادة وهي مادة كما في البياض يمكن
ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في
الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حاملا لوجود
ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة
له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بجوهر
دون موضوع اذ لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر
من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون
الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقية فهو عارض له وقد فرض
غير عارض لشئ هف فقد تبين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو
ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود
وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا وصورا او مركبات
او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون
قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فتوجد هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي
تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما
يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها
فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها
وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون
فوق واحد وبالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان
ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات
احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لزوال
الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشئ قبل
وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته بذلك

بانه موصوف بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة
بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونهما نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التميز بين
الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان
واجبا وممكنا والاول صح لكونه وضعا للغير والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون
للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء
خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو
امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج
وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجودة في الخارج وله امكان
آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال
وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن
على انها صورة لموجود خارجي مع المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد
في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج
واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون
موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون
حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون
حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل
وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو
صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار
الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن
وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما
قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضائفين فهو انما يتحقق
بعد ثبوت المهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه
من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضائفين ولكن يكفيه ثبوتهما
في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه
الثابتين في العقل بامر موجود في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا

فی الخارج کما مضی فی التقدم بعینه وَاما قوله الحکم بکون الامکان متعلقا
بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهیولی فانها ممکنة
مع انها غیر متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مرّ من الفرق بین الامکانین عند
تعلقهما بما فی الخارج وان امکان مثل هذه الاشیاء صفة لمهیاتها المجردة
عن الوجود والعدم فی العقل وهی من حیث ثبوتها فی العقل موضوع والامکان
بهذا الاعتبار کعرض فی موضوع وهو ایضا صفة لوجوداتها ویکون بهذا الاعتبار
کاضافة المضاف الیه وَاما قوله لو قیل الشئ لایحدث الا اذا صار وجوده اولی او لایصیر
الا اذا کان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغری فلان الاولویة
لو حصلت حالة الحدوث لکان الکلام فی حصولها کالکلام فی حدث الحادث
وبتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث لوجود الحدوث کان موقوفا
اما علی وجودها او علی عدمها والاول یقتضی وجود الحادث معها لا بعدها
والثانی یقتضی وجود الحادث قبلها کما اقتضی بعدها وَاما الکبری فلما مر
فالجواب عنه ان الشئ لا یحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولویة
وانما یحدث مع تحقق وجوبه غیر متأخر عنه ولا متقدم علیه ووجوبه
انما یتحقق بان یتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلک الاستتمام یتعلق
بشرائط یستجمعها الحرکة المتصلة التی کالاولیها الموجودة فی الجسم الابداعی
علی ما یشتمل العلم الالهی علی بیانه **تنبیه** الشئ قد یکون بعد الشئ من وجوه
کثیرة مثل البعدیة الزمانیة والمکانیة وانما یحتاج الآن من الجملة الی ما یکون
باستحقاق الوجود وان لم یمتنع ان یکونا فی الزمان معا **اقول** یرید اثبات الحدوث
الذاتی للممکنات ولما کان تحقیق الحدوث الذاتی مبنیا علی تحقیق التأخر
الذاتی لان الحدوث وهو کون وجود الشئ متأخرا عن لا وجوده تنقسم
الی زمانی والی ذاتی لانقسام المتأخر الیهما قدم الشیخ تحقیق معنی التأخر الذاتی
علی اثبات الحدوث الذاتی وَاعلم ان تأخر الشئ عن غیره یقال لخمسة معان
علی ما حقق فی الفلسفة الاولی احدها بالزمان وَالثانی بالمرتبة لو السوضع
الذی یکون التأخر المکانی صنفا منه وَالثالث بالشرف وَالرابع بالطبع

والخامس بالمعلولية والاخيران ليشتركان فى معنى واحدة وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر فى تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثانى متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية فى الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما مع المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملها فى تاطيغورياس الشفا كذلك فانه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يدخل المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما فى هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه يمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذى هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشئ بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعنى الذاتى بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقى وما سواه فليس بحقيقى لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هناك عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير فلهذا خصه الشيخ بانه الذى يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون فى الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون فى الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب هو قوله وان لم يمتنع ان يكونا

فی الزمان معاً قال وذلک انما کان وجود هذا عن آخر و وجود الآخر لیس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل الیه الحصول واما الآخر فلیس یتوسط هذا بینه وبین ذلک الآخر فی الوجود بل یصل الیه الوجود لا عنه ولیس یصل الی ذلک الا مارًا علی الآخر اقول وهو بیان للتأخر بالذات تقتدیه فی بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر یکون اذا کان وجود هذا یعنی المتأخر کالمعلول مثلاً عن آخر یعنی المتقدم کالعلة مثلا ووجود المتقدم لیس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل الیه الحصول من علته ان کانت له علة واما المتقدم فلیس یتوسط المتأخر بینه وبین علته فی الوجود بل یصل الیه الوجود لا عن المتأخر ولیس یصل الی المتأخر من تلک العلة الا مارًا علی المتقدم و ذهب الفاضل الشارح الی ان المراد ان العلة متوسطة بین ذات المعلول و وجوده والمعلول لیس بمتوسط بین ذات العلة و وجودها ولست اری هذا التفسیر مطابقا لالفاظ الکتاب قال وهذا مثل ما یقول حرکت یدی فتحرک المفتاح او ثم تحرک المفتاح ولا تقول تحرک المفتاح فتحرکت یدی او ثم تحرکت یدی وان کان معا فی الزمان فهذه بعدیة بالذات هذا المراد اقول لمثال التقدم الذاتی ومعناه واضح و اعترض الفاضل الشارح علی التقدم بالعلیة فقال ان کان المراد من تقدم العلة علی المعلول کونها مؤثرة فیه کان معنی قولنا العلة متقدمة علی المعلول هو ان المؤثر فی الشئ مؤثر فیه وهذا تکرار خال عن الفائدة وان کان المراد شیئاً آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشیخ الوجود لا یصل الی المعلول الا مارًا علی العلة بیانا للاول و نسبه الی المجاز وجعل التمثیل بحرکة الیدی والمفتاح بیانا آخر غیره ونسبه الی الرکاکة واقول تقدم الشئ الذی منه الوجود علی الشئ الذی له الوجود فی الوجود معلوم ببدیهة العقل ولیس الغرض من هذه البیانات والامثلة تعریفه ولا اثباته بل الغرض بیان امکان انفکاکه عن التقدم الزمانی فان الجمهور یظنون ان وجود التقدم الزمانی شرط فی وجود هذا التقدم قال ثم انت تعلم ان حال الشئ الذی یکون للشئ باعتبار ذاته متخلیا عن غیره

والتماس بالمتعاليه والاخذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد ولا يكون
والمعنى المشترك هو ان يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون
محتاجا الى هذه النسبة ... الذاتى اقول لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتى شرع فى التعيين

وهو اثبات الحدوث الذاتى للممكنات وتقريره ان حال الشئ الذى يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضى ارتفاع الحال التى يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التى بحسب الغير لا يقتضى ارتفاع الحال التى بحسب الذات وللموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغائران له وهذه الحالة اعنى التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا فى العقل فالحال التى لا يكون له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتى قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففى قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هى هى فهو فى هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها فى الخارج فهى ما دامت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هى لا كونها اذا قيست الى الخارج يعطى معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود

والعدم معاً ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ ولا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت مهيته وتقدير النتيجة ان تلك المهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات **تنبيه** وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحالة التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضاً من امور يحتاج الى ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الآدمي الى الصيف او الى الداعي حاجة الآكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن **قوله** يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى فاشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علية هاتين للحركتين لا تحصل موجودة الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس الساذجة التي يصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهي ان تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئاً ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئاً لا ينضاف اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون لها او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق والجلال الذي

لم يتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة ككثيف وا رغفة فامنسوب اليها اما ادم بفتح الالف والدال وادمى بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة القسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم المطر وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزء من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل لان العلة مع ما يمنعها عن التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم متقيد بوجود شئ وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل يصلح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزء من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قال ووجود المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا اقول لما ذكر الامور التي يصير بها علة بالفعل وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول متعلق بعدم شئ من تلك الجهة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها او عدم ذات العلة مطلقا قال فان لم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اقول اي اذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف شئ لم يوجد اي الامرين

فرض ابدا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله **قال** وانما جاز ان يكون

كل شئ متشابه الحال فى كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا

فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضائقة بعد ظهور المعنى

انما جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهى متشابهة الحال فى كل شئ لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان نقول يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبنى على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التى يكون لبعض المتغيرات الى بعض فى امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التى يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اوما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه لسبب ثم ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضائقة فى وضع الاسامى بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من الحادث **تنبيه** الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا

تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قال** يتقدمه

عدم زمانى لم يستغن عن متوسطة هذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم زمانى مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من الضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما فى صدر النمط **قال** والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادى والاحداث هو ان يكون من الشئ وجود زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من جهة

والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخرى فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو على رتبة منهما وليس فى هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح

تنبيه واشارة كل شئ لم يكن ثم كان فتبين فى العقل الاول ان ترجح احد طرفى امكانه صار اولى لشئ وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا اليقين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو فى حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه **اقول** الحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر فى ترجح احد طرفى وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا الحكم اولى وان كان قد يمكن العقل اى قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتى الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شئ آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجرى مجراه ويذكر فى هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام فى طلب سبب ترجحه جذعا اى جديدا او حديثا ولا ينقف بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب لا اول له وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة فى عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولى و هو احتياج الممكن فى وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب فى سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه

على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم ان علة بحيث يجب عنها ب فاذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكون من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للمهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة **اقول** يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى لزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله اما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا لعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب ما في مهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب مهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض كما نبين وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما لوجود

او لما يعرض بعد الوجود كما مر و عارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك فى ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة وبعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحداً والجواب ان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقبول الشئ للشئ امور لا تتحقق عند وجود شئ واحد لا غير فانها لا يلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل يستدعى وجود اشياء فوق واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب عنه بتقدمانه ولا يكفى فيه ثبوت للمسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشئ يوجد المقبول فيه ولاختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث تنفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشئ عن الشئ امر يكفى فى تحققه فرض شئ واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور ايضاً لا يتحقق الا بعد تحقق شئ يصدر عنه وشئ صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافى يعرض للعلة وللمعلول من حيث يكونان معاً وكلامنا ليس فيه والثانى كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحد او ذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر فى ذات العلة كما مر

اوهام وتنبيهات

قال قوم ان هذا الشئ المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت

ما قيل في شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوى في حظيرة الامكان اولى ما وقال آخرون بل هذا الوجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء

في حكم الذين من قبلهم **اقول** يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول الخلاف فيهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو احد ام اكثر من واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيأتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الافلين في قصة ابراهيم حكاية عنه حين حكم بامتناع الربوبية للكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها هي اجسام اما متفقة بالنوع ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او هواء او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واختلفوا في علة مغائرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون

بانهم واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرمانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس والـه واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود للضدين خير وشر ويعبرون عنهما بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد

قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشئ عنه ثم ابتدأ واراد وجود شئ عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى فى الماضى لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية مبادى متعاقبة كلية منحصرة فى الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معا فانها فى حكم ذلك فكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم فهؤلاء هؤلاء اقول لما فرغ عن حكاية القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع فى اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشئ ثم ابتدأ واوجد للعالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لان كل واحد منها وجب ان يكون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة فى الوجود والانحصار فى شئ يناقض عدم التناهى وان لم يكن لها كلية حاضرة لآحادها معا فى الوجود فانها فى حكم ذلك عقلا

بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها ما لا نهاية ومنها وجوب تزائد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى ممتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا العلة تخصيص العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها فيما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاحتمال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذا الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوب علة لذلك التخصيص على غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب يجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفاً من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء آخر غير الفاعل ولا يسئل عما يفعل واعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساوي النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المذكورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله

ولا يسئل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله هؤلاء وهؤلاء قال وبازاء هؤلاء قوم
من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها
ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها اقول لما فرغ
بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي عدم الفعل
عن جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما
اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب
الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف حصولها
عن شيء غير ذاته ككونه قادرا او عالما او فاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة
على وجود الغير ككونه اولا وآخرا او ظاهرا او باطنا وهي لا يكون واجبة
له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم
الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس
اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين
بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قال ولا يجوز ان يسنح
ارادة متجددة الا لداع ولا يجوز ان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة لحال تجددت وحال ما تجدد كحال ما تمهد
له التجدد فتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالا
واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلا
لحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما عدا او كقبح كان يكون
لو كان قد زال او عائق او غير ذلك كان فزال اقول لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين
هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى
اثبات شيء نسبته يتخصص لذي الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق

بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد ان تتبع امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى اتفاقا والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان تقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه النزاع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان ننحي طبيعة او غير ذلك بل تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر آخر ويتسلسل امادفعة وهو باطل واما شيء قبل شيء وهو القول بحوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة بالقديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما يتجدد شيء حالا واحدا مستمرة على نحو واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لما من تيسر كحسن من الفعل وقتا ما تيسر يعني القول بصلوح بعض الاوقات ومعين يعين صدورة الفعل متاتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم وجعلته لامر زائل كعجز كان فزال عند الوقت الصالح

او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباداتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه قال قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف للذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب المسبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس بتناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فسادها وبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبان محل الخطاء فيها قولهم وما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ ليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي ممكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحها

بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود وقوله قالوا وامرين ل غير المتناهي من الاحوال التى نذكرونها معدوماً الاشياء بعد شئ وغير المتناهى المعدوم فقد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التى تنقص كل يوم وكمعلومات الله التى هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التى كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً في وقت من الاوقات فان ازدياد ها لا يكون قادحاً في كونها غير متناهية وقوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله مالانهاية له او احتياج شئ منها الى ان يقطع اليه مالانهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وضعا معا بالعدم والثانى لم يكن يصح وجود الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخيرة كان متوقفاً على وجود مالانهاية له او محتاجاً الى ان يقطع اليه مالانهاية له بل اى وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية ففى جميع الاوقات هذه صفة لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء آخر كل واحد منها فى وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك صحيح فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة فى ابطال نفسه بان تغير لفظها تغير الا يتغير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء مالانهاية له او احتياجه الى ذلك ان يكان هو انه قد كان فيما مضى وقت بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه وكالشئ من الحوادث وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء مالانهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده الى انقضاء مالانهاية بعد ذلك الوقت الى ان ينتهى النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل

وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه فاذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدًا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان للحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكلية عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزومًا ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزومًا ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية **قوله** هذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدًا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان لمسئلة القدم والحدوث تعلقا بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط مشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تتمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده لان بيان الاول هو ان الباري تعالى لو لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحركات [illegible] مؤكد القول بالقدم وايضًا غدرا لقائلين بالحدوث الذي تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت

بعينه وبابطال بانه يفعل بالارادة ويندفع هذا العذر وبيان الثانى هو ان كون
حركات الافلاك شوقية تشبيهة الذى به يستدل على وجود العقول انما يثبت
بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يبين لو كان
حركاتها لاجل السافلات كانت هى مستكملة بها والعالى لا يكون مستكملا بالسافل
واقول لما اثبت للوجود مبدأ اول فى النمط الرابع كان من الواجب ان يبين
كيفية مبدئية فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما
ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها لمبدأ بالاشارة الى احكامها
الكلية وهى ان اى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله
غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثانى ودل ذلك على وجود موجودات
مترتبة هى مبادى لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين ثم ساق
ذلك الى النظر التام فى اثبات تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من المبدأ
الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفى الترتيب

تنبيه اتعرف ما الغنى الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق لشئ خارج عنه
فى امور ثلثة فى ذاته وفى هيأت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج
عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل وحسن او غير ذلك او حال لها
اضافة ما كعلم او عالمية وقدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب **قوله** هذا تعريف
لمعنى الغنى والمقصود ان مراعاة معناه المحصول على المبدأ الاول يقتضى ان لا يكون
لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له فى نفسه والى
ما هو له بسبب وجود شئ غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان تعرض له نسبة
الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هى الهيأت المتمكنة
من ذات الشئ والثانى هو الهيأت الكمالية الاضافية وهى كمالات للشئ
فى نفسه هى مبادى اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ
ذكر ان الغنى التام هو الذى لا يتعلق بغيره فى ثلثة اشياء ذاته والهيأت المتمكنة
من ذاته والهيأت الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة
لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذى لا يتعلق فى هذه الاشياء

بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج
الى كسب في هذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح
قوله فمن افتقر في الشيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج
عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير
ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلابد من فائدة
تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها
شيئا واحدا فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على
المحدود لكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية
على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد
والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود
ثم ان هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل
ذكر مهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته
الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير
في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان
المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد
وما يقابل المحدود باسرهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس
بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا عير
مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول الغني
هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان
من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان
الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج
لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق
الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف
اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين **تنبيه**

اعلم ان الشئ الذی انما یحسن به ان یکون عنه شئ آخر ویکون فذلک اولی والیق من ان لا یکون فانه اذا لم یکن عنه ذلک لم یکن ما هو اولی واحسن به مطلقاً وایضاً لم یکن ما هو اولی واحسن به مضافاً فهو مسلوب کمال ما یفتقر فیه الی کسب

اقول ان قوماً من المتکلمین یعللون افعال الباری جل ذکره بالحسن والاولویة فیقولون ایصال النفع الی الغیر حسن فی نفسه وفعله اولی من ترکه فلاجل ذلک خلق الله الخلق والشیخ اراد ان ینبه علی ان هذا الحکم فی حق الله مقتضی لاسناد نقصان الیه وتقریره ان الشئ الذی یحسن به ان یفعل فعلا ویکون ان یفعل احسن به من ان لا یفعل فانه ان فعل کان ما هو حسن به فی نفسه حاصلا وکان ما هو احسن به من شئ آخر ایضا حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخری کمالیة اضافیة الی شئ آخر وان لم یفعل لم یکن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شئ آخر ویظهر من ذلک ان هاتین الصفتین قد استفیدها ذلک الشئ من فعله وفعله غیره فاذن هو فی ذاته مسلوب کمال مفتقر فی کسب الکمال الی غیره **تنبیه** فما اقبح ما یقال من ان الامور العالیة تحاول ان تفعل شیئاً لما تحتها لان ذلک احسن بها ولتکون فعالة للجمیع فان ذلک من المحاسن والامور اللائقة بالاشیاء الشریفة وان الاول الحق یفعل شیئاً لاجل شئ وان فعله لمنه

اقول هذا التصریح بالمقصود الذی اومأنا الیه فی الفصل المتقدم وهو کنتیجة لما قبله ومرادة واضح وجعل الحکم عاما متناولا لجمیع العلل العالیة التی هی نا قها وابداوتها اویعللها معا ابداعها وانما سلب الغایة عن فعل الحق الاول جل ذکره مطلقا لان الفاعل الذی یفعل لغایة فهو غیر تام من وجهین احدهما من یقصد وجود تلک الغایة فان ذلک یقتضی کونه مستکملا بذلک الوجود والثانی من حیث تتم فاعلیته بهیة تلک الغایة فان ذلک یقتضی کونه من حیث ذاته ناقصا فی فاعلیته والحق الاول لما کان تاما بذاته واحداً لا کثرة فیه ولا شئ قبله ولا معه فاذن لا غایة لفعله بل هو بذاته فاعل وغایة للوجود کله **تذنیب**

الغنی الملک الحق هو الغنی الحق مطلقا ولا یستغنی عنه شئ فی شئ وله ذات کل شئ لان منه او مما منه ذاته فکل شئ غیره فهو له مملوک ولیس له الی شئ

اقول سياق الكلام يقتضى ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذى قبله بالتذنيب ولا شك فى ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبى والثانى افتقار كل شئ فى كل شئ اليه وهو اضافى والثالث كون كل شئ له وهو ايضا اضافى وعلل ذلك بكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية الاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغى لمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدى لشئ يعود اليه واعلم ان الذى يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص قوله يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثانى ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغى للمستفيد اى يكون ينبغى من غير ان يكون فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقى الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغى مجملة يراد بها تارة الحسن العقلى كما يق العلم مما ينبغى وتارة الاذن الشرعى كما يق النكاح مما ينبغى والحكماء لا يقولون بالحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى لما سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة فى الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلى واما فقهاء يقولون بالاذن الشرعى على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم يستعمل هذا اللفظ غاية ما فى الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها فى اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اى طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدح فى امثال هذا الكلام

الذی استحسنه الخواص والعوام وجری مجری النکت بمثل ما ذکره هذا الفاضل لا یلیق بامثاله لانه یدل علی صدوره عن عصبیة او حسد وقلة انصاف حاشاه عن ذلک ثم انه قال القصد الی ایصال الفائدة الی الغیر لو لم یکن معتبرا فی الجواد لوجب ان یلیق للحجر الذی سقط عن سقف ووقع علی رأس عدو انسان بانه ذلک العدو انه جواد مطلق لحصول ما ینبغی عنه لا لعوض والجواب ان الجواد انما یکون من یصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ینبغی لم یصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حرکته الطبیعیة وهی استفادة کمال منه لنفسه لا ایصال کمال لغیره وانما وقع علی رأس انسان اتفاقا والاتفاق یکون بالعرض ثم ان الوقوع علی الرأس لا یقتضی الموت بالذات بل یقتضی اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب آخر یقتضیه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضی لموت انسان لا یکون مقتضیا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضی لموت عدو انسان لا یکون مقتضیا لوصول فائدة الی ذلک الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذی اورده وکذلک القول فی الدواء المصحح والمزیل للمرض فانه یصحح ویزیل المرض بالعرض وانما یفعل بالذات کیفیة مضادة للکیفیة الغیر الملائمة وهکذا حال سائر الافعال الطبیعیة فانها لا یفید غیرها بافعالها شیئا الا بالعرض فان قیل فلم لم یقید الشیخ تعریف الجود بانه ما یکون بالذات اجیب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الی ذکر هذا القید لکنه لما عرف الجود لم یحتج الیه کما ان من عرف البارد بانه شیء یصدر عنه کیفیة کذا وکذا احتاج الی ان یقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها کیفیة کذا وکذا لم یحتج ان یقول بالذات ولنعد الی المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان کل فاعل یفعل بطبع من غیر ارادة او بارادة فهو مستکمل اما بنفس فعله او بما یستحیضه فالجواد هو کل فاعل یکون اعلی مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشیخ واعلم ان الذی یفعل شیئا لو لم یفعله قبح به او لم یحسن اعادة للکلام الذی ذکره فی الفصل الثانی من هذا النمط واقول هما قضیتان اشترکتا فی الموضوع فقط وهو الفاعل الذی لو لم یفعل شیئا لقبح ذلک به وتباینتا فی المحمول فانه حکم علیه هناک بانه مسلوب کمال وههنا بانه متخلص او مستعیض

فظهر ان هذا ليس باعادة لما ذكره هذا الفاضل **اشارة** والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل **اقول** الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان المبدأ جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى من يفعل لغرض فلابد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم يتبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها **تنبيه** كل ما يتحرك بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة المرجحة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فما جل عن ذلك فعله اجل من الحركة والارادة **اقول** معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه **اقول** يشير بهذا الى ان الغني لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بقي وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر هذا حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى اعلم

ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضى استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضى ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرًا مع فعل الحسن والواجب من الثناء به والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والشكر والتخلص من المذمة وما يجرى مجراها فى هذه الفصول **اشارة** لاتجد ان طلب مخلصًا الا ان نقول ان تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولًا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها **اقول** لما بين ان العلل العالية لاتفعل لغرض فى الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر فى هذا الفصل ان تمثل النظام الكلى اى تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علم البارى السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات يقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية فى جميع الاحوال بعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان البارى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادًا والتوالى بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافى الغنى وينافى الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى فى حده وينافى الجواد الذى لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل فى نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به يتنزهه وعدم الاتيان يوقعه فى استحقاق الذم وح يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالى لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك **فاقول**

ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادی العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادى الاول وغايات افعالها ووجه التنقيب بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما يشاركه غيره فيها وهي بعينها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم النفي لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم تمم الباقين في فصلين بعدها ونحى نحو الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخير وحسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدأ الاول من المبادی العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع لارادة بين ان المبادى التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله يستفيد الاولية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات وليس مفوضا الى من ينظر في الكلامين وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات السماوية

قد تعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها تغير فكانت ارادة مما يشبه الغاية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل ما ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يتوقع انه لم يزل شئ لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يتوقع لم يزل لها حاصلا وهو مطلوب بل كل كمال لانها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها جوهر واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها ليتنال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر **اقول** قال الفاضل الشارح اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده مشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي ينبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور بالكليات وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة اصول الاولى ان العقل المحض لا يصحبه تغير فيكون ارادته شبيهة بالغاية المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو

احسن واولی به والثانی ان المراد الکلی کما مر لیس مما یتجدد ویتصرم علی انقطاع کالکمیات المنفصلة او علی اتصال کالکمیات المتصلة بل یکون شیئا واحدا اما موجود الطبیعة او معدوم مهادائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعنی المجردة المحضة کالعقول لا یجوز ان یکون فیما لم یزل لها شیء مفقود ثم حصل او یکون حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل یکون کالاتها حاضرة حقیقیة لیست جزئیة متغیرة ولا ظنیة ولا تخیلیة لان الظنون والتخیلات انما یکون بسبب الغواشی الجسمانیة وهی مبرأة عنها والمحرک السماوی بخلاف ذلک فانه مرید لامور جزئیة یتجدد ویتصرم علی الاتصال وقد یحصل لجسمه ما یطلبه بالحرکة ثم یفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلی لا یکون مرتبطا بجسم کنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حیث هی ناقصة تطلب مبادی الکمال منها وقد صارت بذلک متحدة بها اتحادا واحدا ولولا هذا الارتباط لکانا جوهرین متبائنین فاذن مبدأ الارادة الکلیة المطلقة لیس هو نفس السماء وانما نفس السماء اما صاحب ارادة جزئیة منطبع فی جسمها علی ما ذهب الیه المشائون او صاحب ارادة کلیة مفارق قد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فیها لتنال ضربا من الاستکمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلی المفارق کما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان کان ای ان کان صاحب ارادة کلیة کما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم یرد ان یصرح بخلاف القوم علی سبیل القطع والسر هو ما یوجب القطع لوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الکلیة والجزئیة یجب ان یکون شیئا واحدا حتی یحصل الارتباط ویتم الحرکة المتصلة **اشارة وتنبیه** ولا یمکن ان یکون تحریکها للسماء لداع شهوانی او غضبی بل یجب ان یکون اشبه عن عقلنا العملی قوله یرید ان یشیر الی غایة الحرکة السماویة وهی النسبة بالمبادی العالیة التی هی العقول المجردة ولم ینبه علی وجود تلک المبادی فنقول قد تبین فیما مر ان التحریک الارادی یکون صادرا اما عن تصور حسی او عن تصور عقلی ثم الصادر عن التصور الحسی یکون الداعی الیه اما جذب ملائم وهو شهوة

منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهوانی او غضبی کما فی انواع الحیوانات واما الصادر عن الشعور العقلی فهو کما یصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملی وتحریك السماء لا یجوز ان یکون لداع شهوانی او غضبی لانهما یختصان بالجسم الذی یتغیر وینفصل عن حال ملائمة الی حال غیر ملائمة ثم یرجع الی الحال الملائمة فیلتذ او ینتقم من محل له فیغضب وایضاً لان کل حرکة الی لذیذ او غلبة علی الخصم الموجود فی الحیوانات متناهیة فاذن هو اشبه بحرکات الصادر عن العقل العملی

قوله ولا بد ان یکون لمعشوق ومختار اما لینال ذاته وحاله او لینال ما یشبههما اقول کل تحریك ارادی فهو لشئ یطلبه المرید ویختاره وجوده علی عدمه وکل مطلوب مختار محبوب فدوام الحرکة انما یکون لفرط الطلب الذی یقتضیه فرط المحبة والمحبة المفرطة هی لمعشوق ومختار وذلك المعشوق یکون اما شیئاً غیر محصل الذات او شیئاً محصل الذات فان لم یکن محصل الذات وجب ان یتحصل بالحرکة والا لکان الطلب طلباً للاشئ وهو محال والشئ المحصل بالحرکة یکون اینا او وضعا او کما او کیفا او ما یتبعها من کمالات الجسم وح انما یکون الحرکة لینال ذات المعشوق وان کان المعشوق محصل الذات والحرکة لا محالة یتوجه نحو حصول حال ما للمحرك فاما ان یکون تلك الحال حالاً من المعشوق کمماسة وموازاة او ملاقاة لم یکن حاصلا فحصلت بالحرکة وح یکون الحرکة لینال حالا من المعشوق واما ان لا یکون الحال حالا منه ویجب ح ان یکون مما یناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق فی الغرض من الحرکة وح لا یکون الحرکة حرکة لاجله هف فاذن یکون هذا القسم لاجل نیل حال نسبة ذات المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان تحریك السماء الذی کان لمعشوق لا یخلو من ان یکون اما لان ینال ذاته او حاله او لینال ما یشبههما قوله ولو کان الاول لوقف

اذا او طلب المح وکذلك لو کان لطلب نیل الشبه من حیث سینقر فهو نیل شبه لا یستقر اقول ای ولو کان المعشوق مما ینال بالتحرك ذاته او حالا منه وبالجملة یکون من کمالات المتحرك الذی لا یکون حاصلا فیه لکان لا یخلو اما ان یحصل وقتا ما او لا یحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان یقف التحریك

عند حصوله وان لم يحصل ابداً وكان المتحرك يطلب ابداً فهو طالب المحال والارادة
المنبعثة عن ارادة كلية متصورة جا جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان
يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة
ذاته او حاله بل هو شيء متحصل الذات خارجاً عنه ليس من شانه ان ينال وظهر
ان المتحرك انما يريد نيل الشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه
يستقر لكمال ما قار يوجد فيه شبيهاً بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه
يستقر بكمال او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين
المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه
لا يستقر **قوله** فلا ينال لكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان
المتبدل بالعدد يستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له
خروج لا محالة ولنوعه وصنفه حفظه بالتعاقب **قوله** اي فلا ينال الشبه بكماله اذ هو
غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله
وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستقر نوعه بالتعاقب
وكل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة
اليه لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك
الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم **قوله** فيكون المتشوق متشبهاً بالامور التي
بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه
بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل **اقول** فيكون المتشوق يعني محرك
السماء متشبهاً بنحو ما من الشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو متشبها
يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبها ما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق
وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشحاً عنه الخير الفائض اي في حال كونه
راشحاً عنه الخير من حيث هو تشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو
المتشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به
من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشح عنه الخير حال التشبه
كما ترشح عن معشوقه وفي لفظة ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك

بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته **قوله** ومبدأ ذلك

في احوال الوضع التي هي هيآت فياضة وانما يجريها ما بالقوة فيها مجرى الفعل

ما يمكن من التعاقب **اقول** يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون

في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني

الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان تتغير

في ثلثة منها هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في

الوضع وانما قال التي هي هيآت فياضة لان الاجرام العلوية يفيض انوارها

على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيآت ليست بذاتها فياضة لكن

لما كانت معدة للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني

في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير

ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة

السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجواهر المثبتة اعني العقل

قوله لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهي مختلف

ولو كان لواحد منها تشابه بالآخر تشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل

اقول يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد

اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الاولى وقد اشار

في بعض مواضع آخر ان لكل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به

فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل

الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع

الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة

معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبائع تقتضي وضعا معينا والا لكانت

النقل عنه بالقسر لا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة يحتمل في

طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ولنفوسها ايضا لا يجوز ان يكون

طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض عن الحركة مختصا بذلك

لان الارادة تتبع للغرض والغرض تبعا لما في البيان بحسب اختلاف الاغراض وقد يلزم من ذلك

اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل هو متشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب تصوراً فانما يوجب ضعف المشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليست التشابه موجوداً الا في قليل يعني في الممثلات لفلك البروج غير مثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فان المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزوية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية اموراً جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة مهياتها المتخالفة طريق على ما يجي بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالمهية كما يجي بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافاً الى ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده وهم وتنبيه ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان تحرك الى اي جهة اتفقت فيما الغرض بالحركة تحركان يمكن له ان يطلب الحركة على هيئته نفاعة لما يجب ان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعي منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئات نفاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك ولكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان يسكن سواء لديها الامران مثل حكم الحركتين لتحركان ان تتحرك لنفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئاً عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك قول قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر انه يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة

التحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن بالتشبه بالخير المحض والتشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضى فى حاجته سميت موضع وا عترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذى فيه قضاء وطره والآخر يضيف اليه ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثانى وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال فى ابطاله فاول ما يقول هؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية فى حركاتها قصد ما لاجل شئ معلول ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض فى نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيريته يخصها والحركة كانت لا يضرها فى الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثانى او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها للنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما لاجله شئ آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشئ الاخس اقول هذا ما قاله الشيخ فى هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا لكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة على غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه

بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها
بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على
تقدير كون الحركة والسكون والنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى نهاية
حاصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك **قوله**

واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع

فاذن للتشبه بها امور مختلفة بالعدد اقول اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك
صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة **قوله** وان

جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها
دورية اقول هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول المتشبه به واحد
فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح
عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات
وان لم يكن متشبها به بل كان التشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن
هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على
الافلاك غيرها واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت
الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل
والجواب عن الاول ان المتشبه به علة لوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية
لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا يكون
المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد
من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة
الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى
وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجب خاص
والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم
لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شيء
آخر لا بحسب ذوات العقول اذ يكون استدارتها التي هي هيأت تابعة لها بحسب شيء

آخر اولى زيادة تبصرة الا لك ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه
بعد ان تعرفه فى الجملة فان قوى البشر وهم فى عالم الغربة قاصرة عن اكتناه
ما دون هذا فكيف هذا وحسبنا انه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد
امر ان يعرض منه فى بدنه الفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما
يعرض فى ذلك من انفعالات يتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فيه فربما لاح لك سر واخفى خفى فاجتهد واعلم انه كيف ذلك وانه يكون
هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية
صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات
فى نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى
حركات من بدنك لهذا اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا
فيه فاسمع اقول قد تبين فيما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه
من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل
وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس
الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو التشبه بمبدأه فى صيرورته بريا من القوة لكن
الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك لوقوع
اللوازم فاذن هنهنا شئ ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره
مقيسا الى المتحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم التشبه
والشيخ ذكر فى هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالحجة
فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية
المملوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهيته ما هو اقرب اليها منها كماهيات
كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك
بما يزيد الاستبصار فى تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة
عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية فى الانسان التى هى المبدأ
الاول لتحريك بدنه لا يتعطل عند امعان نفسه الناطقة فى افكارها العقلية
بل تمثل فيها صورا خيالية يحاكى تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض

للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك لشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتها في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدأ المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة خيالية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فأشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التأمل والارتياض بالعكس لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان يعتبر باحوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله **قوله** القوة قد يكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدرة وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء لكرسي الاول متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقال ان لغير هذين المعنيين اقول النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي يلحق الكم لذاته ويلحق كل ماله او شيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية للمقادير اعني تزائد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل تفرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان واعمال متوالية لها عدد فعرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل اما مع فرض الاتصال في زمانه او فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات

يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة يكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم لا محالة التى يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول يكون بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف فى النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التى يحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التى تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهى وغير المتناهى للقوى باحد هذين الاعتبارين معا انهما قد يقالان لغير المعنيين يعنى يقالان للكم اولما هو ذو كم اشارة الحركات التى تفعل حدودا ونقطا هى التى يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون تلك آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع فى آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحدود ويكون صائرا غير موصل دفعة وان بقى زمان لا كون الشئ مفارقا ومتحركا والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان بالسكون لا محالة اقول يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات ليتبين به ان الحركة التى هى علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا فى هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتين ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه فى آن ثم انه اذا تحرك

عنه فلامحالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا اليه فانى آن ولا يمكن
اتحاد الآنين لان ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا له معا فاذن
هما متغائران فلا يمكن تتالى الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر فى ابطال القول
بالاجزاء الذى لا يتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون فى ذلك
الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة
ضعيفة لانها بعينها قائمة فى الحدود المفروضة فى المسافات المتصلة التى يقطعها
حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ فى الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التى حركته
عنه انما يقع فى زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة ظرف زمان المباينة فليس يمتنع
ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه ظرف للحركة عن ذلك الحد وظرف
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك
بانه مباين فهو آن مغائر لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك
المذكور ساكنا فى ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين
الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة لا مماسة فانه
يجوز ان يكون ظرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة
الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد
ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هى علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى
باعتبار الايصال ميلا فاذن هى موجودة ان الوصول والميل من الامور التى توجد فى آن
وليس من الامور التى لا يوجد الا فى زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود
ميل ثان يحدث ايضا فى آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذى يحدث فيه الميل الثانى هو
ان الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين فى جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان
يكون المتحرك فيه عديم الميل وليست عديم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتى تفعل حدودا ونقطا
والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة
تفعل حدودا مثل الحركة فى الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها
فانها انما ينتهى الى حد ما يرجع عنه فهى قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد

ذكر الحد ودلان البيان فى الحركات الابلية المختلفة التى يفصل نقطة هى نقطة وأيا الانعطاف او الرجوع يكون بسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هى التى يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التى يقع بها وصول بالفعل هى منقطعة والحركة الواحدة التى لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر الحرك الموصل نقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هى المبنية على امتناع اجتماع الحركين المختلفين اعنى الميلين ولم يسم الحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف الحرك بانه يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده فى ذلك الآن واشار الى امكان وجوده فى آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع فى آن ثم اثبت بعد ذلك الامر الثانى بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشئ مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن الحرك كونه موصلا مع ان الحرك القريب اعنى الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان الحرك الاصلى الذى ينبعث الميل عنه اعنى الطبيعة او الارادة او القاسر ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول واشار بقوله فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان تقى زمانا الى وجود الزوال فى الآن الذى هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشئ اذا كان موصلا فى زمان ثم صار غير موصل فى زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشئ فى ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد فى آن كان لا محالة موجودا فى الآن الفاصل فكان اللاايصال الذى هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر الحرك الثانى اعنى الوارد المتجدد لان الحجة يتمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المعنى

عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين نقبله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين نقبله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان نسب الحركة اعني الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنات قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عنه استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء وعدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم

فلم لا يجوز ان يبقى اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس
لزمان اللامماسة طرف آن غير المماسة وح يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على
الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان تحصل
الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك
ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة
الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان
ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده
ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان
واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء
وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا معنى الحصول على التدريج ويقابله
ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كحصول المتحرك على طرف مسافة
او منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان
بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه و
هذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون
والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على
مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او في احد طرفيه
ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي
يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة
موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل
واما الحكم بانها ليست موجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه
ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست
موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة
في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة
التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون
مبدأ الزمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال يفتقر الى

حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التي يحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما لا يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض للذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** فكل حركة في مسافة ينتهي الى سكون **اقول** لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة ولما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافة المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال

بانهم يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

ليس يقع دفعة ولا فيما ماهو دول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة اقول هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حججهم التي حكينا عنهم اعني التي نزيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من تنازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست وقع دفعة بل في زمان ولا يوجد منها شئ وهو اولها لان كل جزء يوجد فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا ومباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشئ غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة ان بدلت لفظ المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجج من نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يوهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير المسئلة تذنيب فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية اقول تدبر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي يكون على اعمال وحركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة والعدة اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فانا نحرك بقوته جسما ما من مبدأ مفروضة حركات لا يتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال اقول يريد بيان

امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم لو حرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يتحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا لم ينبه عليه الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي فلما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع بالزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر التي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مأخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور

الذي اورده الفاضل الشارح عليه تجويز ان يكون التفاوت في التحريك بالسرعة والبطوء وح لا يلزم منه انقطاع احدهما ممنوع بان المراد بالقطع المذكور ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة فعلى ما مر قوله اورد عليه سؤال آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازدياد كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال وللقائل ان يرد عليه ههنا ما رد به هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى الحاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريكها الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود ويقول انكم انما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية بل نحكم في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف ربما يوصف بها وباللانهاية معا في النظر الاول انما اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد ممتدا في العقل او في الخارج مقدرا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فربما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانها محل الحكم المتناهي فاذن الحكم بهما من جهة

لاينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه انما كان موجهًا على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فلذلك الامر يتضمنه من مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن لا ستدلال على وجوب التناهي فيهما كما مر واما الانفعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لا معدلولها مبدأ واحد بالعرض وكانت متناهية لزيادة ولنقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى وا وجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يتفق الي بالفاظه حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لامعاوقة اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك القوة كله كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة** اخرى القوة الطبيعية لجسم فاذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة اقول وهذه ثانية وهي ان القوى الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان فرض تفاوت فهو بسبب القوة وانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير **مقدمة** اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت

متشابهة للقوة فی الجسم الاصغر حتی لو فصل من الاکبر مثل الاصغر تشابهت القوتین بالاطلاق فانها فی الجسم الاکبر اقوی و اکثر اذ فیه من القوة شبیهة تلک و زیادة **اقول** هذه ثالثة المقدمات وهی ان القوة الجسمانیة المتشابهة یختلف باختلاف الاجسام وبتناسب بتناسب محالها المختلفة بالکبر والصغر لانها حالة فیها منجزیة بتجزیتها والفاظ الکتاب واضحة **قوله** نقول لایجوز ان یکون فی جسم من الاجسام قوة طبیعیة تحرک ذلک الجسم حرکة طبیعیة بلانهایة **اقول** لما فرغ من المقدمات شرع فی المقصود وهو ماذکرناه فی صدر الفصل **قوله** وذلک لان قوة ذلک الجسم اکبر اقوی من قوة بعضه لو انفرد **اقول** اشارة الی المقدمة الاخیرة **وقوله** ولیس زیادة جسمه فی القدریة فی منع التحریک حتی یکون نسبة المتحرکین والمحرکین واحدة **اقول** اشارة الی المقدمة الاولی والی سبب الاحتیاج الیها وهو ان للمعاوقة لو کانت فی الکبیر اکثر منها فی الصغیر مع ان القوة فی الکبیر ایضا اقوی منها فی الصغیر لکانت نسبة المتحرکین والمحرکین واحدة لکن لیس الامر کذلک لما مر فی المقدمة الاولی **وقوله** بل المتحرکان فی حکم ما لایختلفان والمحرکان مختلفان **اقول** اشارة الی ما استبان فی المقدمة الثانیة وهو کون التفاوت ههنا بسبب الفاعل لابسبب القابل **وقوله** فان حرکا جسمیهما من مبدأ مفروض حرکات بغیر نهایة عرض ماذکرناه **اقول** تقریر البرهان بالاحالة الی ما مر وهو انه یلزم من ذلک وقوع التفاوت فی الجانب الذی فرض غیر متناه ویلزم منه تناهی الاقل لما مر **و قوله** وان تحرک الاصغر حرکات متناهیة کانت الزیادة علی حرکاتها علی نسبة متناهیة فکان الجمیع متناهیا **اقول** تتمیم لهذا البرهان وانما احتاج الی ذلک لان اللازم مما مر لیس لا وجوب تناهی الحرکات الصادرة عن الجسم الاصغر کما کان ذلک فی الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حیث هی غیر متناهیة فعلا متناهیا ولم یکن ههنا خلفا لان القوة لیست بواحدة بل انما لزم المحال من حیث ماذکرناه وهو ان تناهی حرکات الاصغر یقتضی تناهی حرکات الاکبر ایضا لکونهما علی نسبة جسمیتهما المتناهیین علی ما مر فی المقدمة الثالثة فهذا تقریرها فی الکتاب وا علم انا ذکرنا ان الشیخ یرید بیان امتناع کون القوی الجسمانیة غیر متناهیة

التحريك فنبه بامتناع صدور مسمى التحريك عنهما اعنى الذى بالقسر والذى بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذى اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم ملخذا من الموضع الذى استعمل فيه فهذا البرهان الذى اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص منه ولا مما يجب ذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهى عن قوة حالة فى الجسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة فى اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة فى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذى يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلو عن معاوقات يقتضيها طباع بسايطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسامها لكون تلك المحال اجساما اليه فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة فى هيولاتها مبدأ التحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهى متفارقة عقلية **اقول** وفى بعض نسخ فهى غير جسمانية فهى مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا يكون الا دورية وبان فى النمط الثانى ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هى السماويات فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور فى الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسمانى يكون مفارقا فاذن هى مفارق والمفارق اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله لتخرج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن مفتقرة فى التحريك الى شئ يكون كمالاته موجودة بالفعل لتخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى

يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** لعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا بل قايل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي يثبت هو المحرك الاول ويجوز ان يكون بالملاصق للتحريك قوة جسمانية **قوله** فقد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيد فهي من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون بغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي بالتحريك يحرك شيئا آخر ثم تصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفصل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما الممتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط **قوله** معنى السوال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك ليكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هف ونبه على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على ان يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على الق

هو الثابت فقط و اعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة فی النفس الجسمية لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات منه من غير احتياج الى نفس و ح لا يمكن القطع فی شیٔ من القوی بانها لا تقوی على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال فی محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعی او قسری يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيصل التجددات فی المحرك والحركات فی المتحركات فاذن لا بد من متحرك يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع فی الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهی بحسب القوة لانفعالها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله اشارة فالمبدأ المفارق العقلی لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية ينبعث عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فيما يتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا اقول هذا بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة فی النفس الفلكية عن العقل وصدور الافعال بحسبها عن النفس وهو غنی عن الشرح استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة محرك تحريكات غير متناهية وانه غير متناهی القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها فی اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورا عقلية ولم يحضرهم ان المتصور العقلی غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما تحرك بذاته ويتحرك بالعرض ای بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تستحل ان تقول ان النفس الناطقة التی لنا متحركة بالعرض لا بالمجاز وذلك لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشیٔ صار له وضع و موضع بسبب ما هو فيه ثم زال ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذی هو منطبع فيه اقول قد مر فی بيان كثرة

العقول الا ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد لان المعلم
الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وقد ذكرنا وجه كل
واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة
في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات متحرك
بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي
الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك تعالى او لذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث
هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين
متحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز ان يكون المحرك
غير متحرك من جهة ما هو محرك فيكون متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث
كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة
في مواد الافلاك وان النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل
بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح
بانه محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع القولين وانما
والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها
وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسمية لما مر في النمط الثالث
وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسمية فان التصور العقلي لا يمكن
ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم
فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم
من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها
ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك
ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور
وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم
بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على
ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في
رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عدة

كثيرا وان كان لكل كرة تحركا ومشوقا خصانه وثامسطيوس يصرح وينقل ماهذا معناه ان الاشبه والالحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق ومفارق **اشارة** الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فتتضح لك ان المبدأ الاول لوجودهما عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما ملزوما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولاشك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي **اقول** يريد بيان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسيط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لو اوجد الجسم يكون مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة يوجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض انت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولاشك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك الفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة **تنبيه** قد يمكنك ان يعلم ان الاجسام الكرية العالية

افلاكها وكواكبها لكثيرة العدد قوله هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة محركاتها اعنى نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها فى بعض الامور وفى آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه واناورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية ينقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لاغير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهى استناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم فى عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية محيطة بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالى محدب السافل يكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كل الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب متحرك للكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلى لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة بتضمنها اختلافات حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقاما

راجعة وسرعة وبطوء او بعداً وقرباً من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك
الاجسام اشكالاً غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها
منضودة في حشو مشتمل عليها هو تحت فلك الكل ومنهم من جعلها في حركاتها ايضاً
مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة
وكالقائلين باقبال الفلك وادبارها من استناد ذلك الى الحركة بسيطة
متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين يلتزمون
القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضاً في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب
استدارتها شكلاً وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من
خمسين وما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطليموس الفاضل اثبتوا
لكل فلك كوكباً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس
محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل
على سائر افلاكه الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك الجوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى
المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكاً خارج المركز عن مركز الارض ينفصل
عن الممثل والمائل يماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض
اوجاً والاقرب منه حضيضاً وفلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو
في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى الابعد منهما عن مركز الارض
ذروة والاقرب منهما حضيضاً ما خلا الشمس فانها يكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس
رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في
تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس المركوزة
في الخارج المركز وزاد والعطارد فلكاً آخر خارج المركز ايضاً فله فلكان خارجا
المركز يشمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير
ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لذلك التدوير
الذي هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون عشرة منها موافقة

المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك
الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت
بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة
الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين
فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك
الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه
الحركات على تفصيل المذكور فى كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة
للتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية للتناقض
الاجدين قطبي الفلكين المنطقيين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة
محتاجة الى اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين
الى ان عدد هذه الافلاك ينبغي ان ثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات
الا انه لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول
المجمل فى عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل
جسم منها كان فلكا محيطا بالارض من افق المركز او خارجا عنه او فلكا غير
مثل التداوير او كوكبا مبدأ هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا تتميز
الفلك فى ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التى
هى مركوزة فيها لا بان تخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك فى ذلك بصيرة انك اذا تاملت
حال القمر فى حركته المتضاعفة واوجيه وحال عطارد فى اوجيه وانه لو كان هناك
انخراق يوجبه جريان الكواكب او حركات فلك تدويره لم يفرض ذلك كذلك اقول وهذا
هو المطلوب لما هو معرفة كثرة النفوس المحركة لجملة الافلاك وهو بحث حكمى لذلك
قال ويلزمك على اصول الحكماء اعلم انهم اختلفوا ايضا فى محركات الافلاك
الجزئية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان لكل كوكب منها بجميع افلاكه
منزلة حيوان واحد ذى نفس واحدة تتعلق بالكواكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة
الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك
بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذى هو كالقلب فى افلاكه التى هى كالحرارة

والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وتذهب الباقية الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا الافلاكها فان حكمهما في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما سوى القمر اما القمر فان لم يكن محسوسا لا يتبدل اي فيه الانعكاس كما روى عن المالات وقوس قزح والحبار موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن حكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في اثباتها بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيء هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا تميز للفلك في ذلك عن الكواكب وكذلك ما ذكرناه تميل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه لشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض الى محل له لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان هندسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر وجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد وجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد من الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجه متساويان وموافاة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند

كونه في اول برجي السرطان والجدي فاذن لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة
بل كان التدوير هو الذي يفضل للحامل بحركته وحده لم يغن عن ذلك كذلك
والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين
جزءا وكسرا جزءا من ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك
بحركته بحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه
فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير
عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز
التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
حركتهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احدهما يعني الشمس على بعد احد عشر جزءا
وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي جانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزءا وتحركت
الشمس بحركتها الخاصة بها تقريبا من حوالي الجهة التي تلي المركز منه ايضا وكانت الشمس
متوسطة بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثني عشر
جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف
بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة
المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد
الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفي
المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبل
الاوج من الجانب الآخر وافاه في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الآخر فاذن المركز
يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان
لمركزي فلكيه المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل المعطية
المتحركة به في زماننا الى اول العقرب فكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي
قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان
التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب ان يتحرك الفلكان
عن ذلك الموضع الى ان يصير بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج
المدير بعد ذهاب قدر الحركتين مثله من الاكثر قصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثل

فيكون اوج المدير منتوسطا بين اوج الحامل وحركة التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبلها اوج الحامل من الجانب الآخر فيكون المركز حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقربها ما يكون المركز من الارض في موضعين متساوي البعدين من الاوجين المتقابلين ويكونان لاجل ذلك الى الاوج الادني اقرب من الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الاولى فهذه حال القمر وعطارد نوه بح الى في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر افاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين يلزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض اوبهما ثم قال لا يقال ان الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى ولكن وقفة حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية لفضل البعض على البعض وسكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهتين بتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المتركبات فاذن الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة وكل بسيط متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى متحركها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان جميعها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصول دفعة في جهتين لم يحتج ذلك

الى ارتكاب شئ مستبعد فضلا عن محال تنبيه وتعلم انها كلها فى سبب الحركة
الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان
اسافل منها معشوقة للخاص هو ما فوقه اقول وهذا هو المطلوب الثالث وهو
كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها المتشوقة ثم انما يثبت
ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالى كما مر
والقائلون به يجعلون اول الافلاك وكأنه ساكنا متشوقا غير مشتاق يقطع
به الاشتياق و هذا الرأى مما مال اليه ابو البركات البغدادى واسنده الى بقراط من
القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم
ولما تقدم ابطال هذا الرأى فى الفصل الثانى عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا
لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة
بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المتشوقة ايضا تسعة
عاشرها العقل المخصص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمى العقل
الفعال وعلى المذهب الذى ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك
والكواكب بزيادة واحد و اعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان
العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل
على امتناعها دليل قوله وتعلم انها مختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع
وليست من طبيعة واحدة بل هى طبائع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى
الطبائع العنصرية طبيعة خامسة اقول وهذا هو المطلوب الرابع وهو
معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف
الاوضاع والايون والحركات التى هى مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هى مختلفة
بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا فى شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها
فى استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الايون والاشكال وذلك المعنى
طبيعة ما له هى مبدأ جنس يشتمل عليها وهى التى يسمى بالقياس الى الطبائع
العنصرية طبيعة خامسة قوله ينبغى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا
قريبا للبعض فى الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا نستوى فى

منا بيانه لك كله اقول هذا هو الحث على تعرف المبادى الفاعلية لهذه الاجرام اعنى اجرام
ستلها ام جواهر مفارقة والوعد ببيان ذلك **هداية** اذا فرضنا جسما يصدر
عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار تشخصه ذلك التشخص المعين فلو كان
جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدنا
الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها لكن وجود المحوى
وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه
للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه
يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب لعلة فالخلاء
غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس من السماويات علة لما تحته والمحوى فيه اقول
جعل الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات
العقول وهي ان يتبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم منه
ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور
الجسم عنه بلا واسطة كما عرفت فان عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول انا اقول
والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض
ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير
الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور
جسم عن جسم او عما هو حال في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان بيان
امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء
قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية
من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها
ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته متشخصا معينا
فان الطبائع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية
ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوبها للمعلول ووجوبه لا

متأخر عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حال الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالث ان الشيئين الذين يكونان معاً لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصاً لما بيناه في المقدمة الاولى ولو كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفاً بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون ايضاً مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا فكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس علة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك المعنى وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يقال يكون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع انفكاكه عن المحوي واعلم ان المحوي يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره ولنعد الى المتن فنقول قول الشيخ لنا ثم مصاحبهما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وحدتها الامكان منفصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي واما اورد تاليها كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا

لايراده متخصصًا وقصدًا لمزيد الايضاح وهذا التالى هو المقدمة الثانية وقوله ولها الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلى وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معًا استثناء للتالى على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالى متخصصًا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا التشخص لحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالى متصلا فقال لايخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبًا مع وجوبه اى مع وجوب الحاوى اوغير واجب مع وجوبه فان كان واجبًا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه ايضًا لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع المحوى فهو ممكن فى نفسه واجب لعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا التشخص لحاوى الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره ولو الاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف فى هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبًا بعده والاقتصار عليه لايفيد مقارنة عدم الخلاء للحوى المعلول فان المحوى ما لم يتحدد بالحاوى المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم انه لو قيد انها فذلك لصار البرهان مقتضيا لامتناع اسناد شئ من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يفيد العلة لكونه جسمًا متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد فى المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معًا ثم يضم هذا الى قوله فلايخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الخ فان بذلك يصير تقريرًا التالى المتصلة منقدمًا على تقرير الاستثناء

ويسقط عنه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا او ان هذا التقديم
والتأخير وقع من غفلة الناسخ والله اعلم وفيما اعترض الفاضل الشارح
بان الحكم يكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم يكون ما مع المتقدم
متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه
على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور ونظير متوجه
لدلالة المعاول في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما
يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث
ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر
كما مر في النمط الاول **قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم
منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن** اقول لما فرغ من بيان
امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوي علة
للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان الوهم
انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة
اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف
من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه
لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد
العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب
اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل
الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة
وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه
لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سيأتي
وللمبرهن ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته **وهم وتنبيه**

**ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم
من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء
مع وجود الحاوي قد يعرض هنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا**

عن علة قبل وجود المحوی فاسمع واعلم ان الحاوی انما کان وجوده یصحب امکان المحوی اذا کان علة تسبق المحوی فیکون للمحوی مع وجوده امکان حین یتحدد بوجوده السطح فلا یجب معه ما یملأه ان کان معلولاً بل یجب بعده واما اذا لم تکن علة بل کان مع العلة لم یجب ان یسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذی فیه لانه لیس هناک سبق زمانی اصلا واما الذاتی فانما یکون للعلة لا لما لیس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوی والمحوی معاً عن شیئین او تقریر الی هم ان یقال لو سلم لک ان علل الاجسام السماویة لیست بجسم لکنک تجعل الحاوی معلولاً لعلة متقدمة علی علة وجود المحوی فیکون متقدماً علیه سواء جعلت الحاوی وعلة المحوی صادرین عن علة واحدة او عن اثنین ویلزمک علی ذلک ایضاً القول بامکان الخلاء مع وجود الحاوی لتقدمه کما لزم علی القول بکون الحاوی علة وعلی قول الشیخ سواء کان عن واحد فی قوله فلابد لک من ان تقول انه یلزم من غیر الجسم حاو ومحوی سواء کان عن واحد وعن اثنین اشکال لان تفسیر کلامه ان کان هکذا سواء کان لزوم الحاوی والمحوی او لزوم علتهما عن واحد وعن اثنین قیل لو کان الحاوی والمحوی او علتاهما عن واحد لم یکن للحاوی وجود قبل وجود المحوی ولا لعلة الحاوی قبل علة المحوی فلم یمکن ان یتوهم للحاوی تقدم بوجه ما انما یتوهم تقدمه ههنا بان یکون لعلة تقدم علی علة المحوی وح لا یکون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر علی ما فسرناه اولاً وهو ان یقال سواء کان لزوم الحاوی وعلة المحوی عن واحد وعن اثنین لم یکن مطابقا للمتن وان اضمر فی کون الحاوی والمحوی عن واحد ان یکون احدهما بتوسط دون الآخر لم یکن خالیا عن تعسف ما واقول فی حل اختلاف القائلین باستناد السماویات الی مبادیها فقال بعضهم انها باسرها تستند الی العلة الاولی وانما تختلف صدورها عنها بحسب ترتیب العقول التی هی شروط یتوقف تلک الصدورات علیها فالحاوی لکونه صادرا بحسب شرط اقدم یکون اعلی مرتبة من المحوی وقال بعضهم انها یستند الی علل مختلفة المراتب وهی العقول فاذن قول الشیخ سواء کان لزوم الحاوی والمحوی عن واحد او عن اثنین ان لم یکن مفسر الشیء مما مر کان اشارة الی المذهبین فان تقدم الحاوی یمکن ان یتوهم علی التقدیرین وتقریر التنبیه لازالة

الوهم ان يتوقف تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوى محلا وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدده مقعره الذى هو مكان المحوى وعدم وجود ما يملأه مع حصول ذلك التحدد وكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما الا للوهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلة لا الذى يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعترض الفاضل الشارح بان الحاوى وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك **وهم وتنبيه** ولعلك تريد فتقول اذ خرج عن الاصول التى تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اشتبهت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون فى حال ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذى هو علته وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرض به تحدد الحاوى فى باطنه ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد معلول فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا للعلة الا بالزمان اقول هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذى هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا ثم يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذى سبق مع زيادة الايضاح وهو غنى عن الشرح **وهم**

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار انفسهما غير
موجبين الى جهة خلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين
لم يكن هذا التحديد لشيء ولا مكان ان لم يملأ كان خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان محدد
ما يلزم مع تحديده ان يكون المحدد محيطا فيكون ملأ او غير محيط به فيكون خلاء
اقول هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي
اشارة وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه
التي يكون كصورته او الى جملته اقول اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي
علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ الصورة
او يكون هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان
الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة وعلى هذا الاشياء
بعضها علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع تذنيب قد استبان انه ليست
الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام
انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام التي هي كمالية لها انما يصدر عنها افعالها
بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين شيئين وبين ما ليس بجسم من هيولى
او صورة حتى يوجدها او لا فيوجد بهما الجسم فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا
لصور الاجسام ولا لصورها بل لعلها يكون معدة لاجسام آخر لصور ما يتجدد
عليها واعراض اقول لما بين امتناع كون كل واحد من السماويات علة للمحوي وكان الحكم
بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ
هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب
بايراد البرهان العام على امتناع كون الجسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه
من الوضوح مبني على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون
موجودا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه
انما يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح
علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا

معًا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ فی النمط السابع على ان علم الباری تعالی بغیره صور فی ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معًا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشئ الواحد انما لا يكون فاعلا وقابلا معًا لشئ لان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معًا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها فهما متغايران فاذن التعليل باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صورة فی ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئًا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثانی قابلها على ان الحق فی ذلك ما سنذكره فی موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهی كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بتوسط تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع فلذلك فان النار لا تسخن اى شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضئ كل شئ بل كان مقابلا لجرمها وصور تقوم بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هی نفس انها يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعًا لذلك الجسم ولم يكن نفسا لذلك الجسم هف فقد ظهر ان الصور انما يفعل بمشاركة من الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئية اعنى المادة والصورة وهذا قد تقررت فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما يفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القابلة بالاجسام والتی هی كمالية لها يعنی النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط

مافيه من امورها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا تتوسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهنا يتبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاجسام آخر لصور ما يتحدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصورة في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صور يفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي يجعل اجسام ما يجاورها بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتحد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول الاعراض فانه يعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي يعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **هداية وتحصيل** قد بان لك

ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس بواجب الوجود الا واحد فقط لا يشاركه شيء آخر

في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة للاول وقد علمت

ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لها تحديد عليها فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت

ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ الاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ الجسم

الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا

وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات اقول قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مران واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة تقول الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود وانها معلولة للاول فهذا فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات وصدورها على الاول فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثانية ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد الثالث

ان السمویات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل بهذا التحصیل

زیادة تحصیل ولیس یجوز ان یترتب العقلیات ترتیبها ویلزم الجسم السماوی عن آخرها
لان لکل جسم مبادی مبدأ عقلیا اذ لیس الجرم السماوی بتوسط جرم سماوی فیجب ان تکون

الاجرام السماویة تبتدی فی الوجود مع استمرار باق فی الجواهر العقلیة من حیث لزوم
وجودها نازلة فی استفادة الوجود مع نزول السمویات اقول هذا الفصل یشتمل
علی ثبوت حکم آخر متفرع علی ما مر وهو وجوب استمرار العقول المقارنة الصادرة عن
المبدأ الاول مع صدور السمویات مبدئه بعضها وذلک لان العقول لو انقطعت قبل
انقطاع السمویات بقیت الباقیة منها غیر مستندة الی علة لانها مما لا یمکن ان یستند
الی غیر العقول فاذن العقول نازلة فی استفادة الوجود معها الی عقل الفلک الاخیر
ثم اعلم ان الشیخ لم یجزم بکون العقل الاول علة الفلک الاول ولا بانقطاع العقول عند
الفلک الاخیر ولا بوجوب توالیها فی علیة الافلاک المتوالیة ولا بمساواة العقول للافلاک
فی العدد بل جزم بکونها مستمرة مع الافلاک وبانها لا یکون اقل عددا من الافلاک
فان الحکم الجزم فیما عدا ذلک مما لا یصل الیه العقول البشریة ویظهر من ذلک اعتراض
الفاضل الشارح علی الشیخ بتجویز مما لم یجزم به فتحیف زیادة تحصیل

فمن الضرورة اذن ان یکون جوهر عقلی یلزم منه جوهر عقلی وجرم سماوی اقول اراد بیان
کیفیة صدور الکثرة عن المبدأ الاول فمبدأ بالاشارة الی اول کثرة وجب
صدورها عنه وهی جوهر عقلی وجرم سماوی معا وذلک لان وجوب صدور الاجرام
السماویة عن الجواهر العقلیة مع استمرار وجود الجواهر العقلیة یقتضی بالضرورة صدور
جرم سماوی وجوهر عقلی معا عن جوهر واحد عقلی ولکن القول بصدور شیئین
عن شئ واحد یناقض القول بان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد فی بادی الرأی بل القول
بان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد یقتضی اذا فهم علی الاطلاق الذی یقتضیه
مجرد هذه العبارة ان یکون الصادر عن المبدأ الاول شیئا واحدا وعن ذلک الواحد
واحدا آخر وهلم جرا حتی لا یمکن ان یوجد شیئان لیس احدهما فی سلسلة ترتیب
علة الآخر اما علی العلاء او بتوسط الغیر من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات
کثیرة لا یتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لکن المراد منه ان الواحد لا یصدر عنه

الا واحداً اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه
اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة
عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة
الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان واحداً من
حيثيتين لتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان تشتمل حيثيات
مختلفة واعتبارات شتى كما مر غير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه الكثير وامكن الصدور
عنه معلولاته اقول لهذا وجب امتناع استناد الكثرة الى الاول وجوب استنادها الى غيره بالاحتمال بقي ههنا
بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل
وتقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب
فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب
وحده شيء وليكن د فيصيران في ثانية المراتب شيئين لا تقدم لاحدهما على الآخر
وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء
ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان
وبتوسط ج د معاً ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د معاً خامس
وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معاً
تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معاً ثاني عشر ويكون
هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء
واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة
اضعافاً مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها
في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في
مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول
شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة اذ مفهوم
كونه صادراً عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذا ههنا امران معقولان
احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك
الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئاً لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل

يكون الوجود تابعًا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست ذلك الوجود الى المهية وحدها عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا واحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك صار اتصاف كل واحد من المهية والوجود بالامكان والوجوب وايضًا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول تامًا بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته فاذا اعتبرت ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها في اولى المراتب هو الوجود وثلث في ثانيتها الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغائرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدًا والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل الاولى والثلاثة يشتركن في انهما حالة في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانها حالة بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن فنقول قوله فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مبدأ للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مبدأ الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر وغيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددًا امكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول قوله ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما لكل شيء منها انه بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اقول اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الماهية والوجود لان المعلول الاول عبارة من مجموعهما معًا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون بما له من عقله الاول الموجب بجوهره وبما له من حاله عنده مبدأ الشيء اقول اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول الى معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوبه به وهما اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهما فضيلتاه المذكورتين التي بها صار مبدأ لعقل آخر قوله وبما له من ذاته مبدأ لشيء آخر اقول اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بهما صار مبدأ للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوّمًا من مختلفات اقول اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ الكائن المناسب للمادة اقول اي ينبغي ان ينسب عليته للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك التي تحته الى حاله التي في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه فكماله الفائض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح بذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني اقول ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميتين) الى تفصيل حالة في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون بها الفلك فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم

العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتحققوا فى الاسرار الحكمية قد تحيروا فى هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب او ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا له معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة يشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون الى صدور الكل منه جل جلاله فان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنى مسائلهم عليه وان فاضل الشارح ممن نسب كلامهم فى هذه المسئلة الى الوهن وانكانه للسبب المذكور وقد ذكر فى الشرح ان الشيخ خبط فى هذا الكتاب وفى سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يحصل عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولهذا كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل آخر فى موضع من كتبه انتهى ونظرت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب فى كتاب آخر ووقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدئين لفلك فعلى ما ذكره لا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التى ذكرها وان كانت هى لا تدل فى هذا الموضع على قصور بل لعمرى قد كفى للشيخ بحجة فى موضع ست السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية فى هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة يتساوى فى جميع الماهيات وما يجرى مجراها والجواب بعد ما مر من الكلام عليها انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هى شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجبة بها والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوى فليس على

كما ظنه بل هي مما يقع على ما يقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال
المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول مهية صدرت عن
الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من
لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى
التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا
الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة
ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز
ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال وصفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتسع من هناك
كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة
معا عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز
ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك
يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء
الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل
هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما يعقل
بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب
كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة
دليلا والذي يعول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء
واذا رأيت الرجل العامي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط وليت شعري كيف استجاز
استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية الحكمية اقول اذا استند مسببان
احدهما اتم وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان للسبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب
استناد الاتم الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على النظائر
كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم

لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي المبدي عن الامكان لا يتبع حال علته في ذاتهما
اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأ هما
اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية فان الجوهر المادي يتبع الحالة المناسبة لها على
انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل
وهو لم يجزم بذلك ايضا وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك
من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل لما ذكر لبعد تمهيد بيان صدور الكثرة
عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل
الشارح يحمل بما مر في هذه وفي تنبيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون
الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل
لوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا قوله
تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل
وفلك ما تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فانه
يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فسادها بان يقال
انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدر ان معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على
كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك
معا فان الموجب الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة
الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات قوله فالاول يبدع جوهرا عقليا
هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر
العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي اقول لما كان
الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي
اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء ولا بشرط وجود ذي ولا عدمي كان
المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا
وجرما سماويا ليس حكما بان للمتوسطين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس
الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل
على ذلك فادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ بتوسط

العقل الاول كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى ليس هو المبدأ الاول بتوسطه بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينه بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقى على ما قرره هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثانى هو العقل الاول لكان العقل الثانى ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التى لا يستند الى شئ غير عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهذا التبيين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشئ وباقى الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا انشاء الله فيلزم ان يكون هيولى العالم العنصرى لازما عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضربا من المعاونة فيه ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصورة اقول يريد بيان ترتيب ما صدر ما فى عالم الكون والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخر وهو العقل الذى لا يلزم عنه جسم سماوى واليه ينتهى العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سببها وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن هناك شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير فى تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة كان وكل واحدة منهما قابلة للتغير والحركة فى حدها وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف فى احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك موادها مما يؤثر فيه اشتراك فى احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك فى الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المساة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون المقتضى لتلك الطبيعة تاثير ما فى وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيئها الصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا فى ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن

ان يكون علة لمواد الاجسام آخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع
والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من غيرها علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بوجه
ما الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي
يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسوم صور العالم الاسفل من جهة
الانفعال كما ان في ذلك العقل رسومها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ
ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي
وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن
بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم
وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزء من علة مادة
جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افادة اصل وجود المادة
بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده كما مر
قوله واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها
بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة **اقول** لما فرغ عن
ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين
انها ايضا يصدر من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب
الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من
اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تأثير
من التأثيرات السماوية بلا واسطة جرم عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد
خاصة بعد العام الذي كان في جوهرها فاض عن هذه المفارق صورة خاصة بها
في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها
والمعلول هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر
لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما
هو فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت
نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف
ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة

الا امر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا فرط تسخينه فان مادته بذلك يصير بعيدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها وزوال الصورة منها وهذا هو الاستحقاق

قوله ولا مبدأ لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراكها الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك يوجد صور العناصر اقول يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة يلي المركز وما يلي المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الآخر الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المتشرعين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فلزم من محاكته له التسخين حتى يستحيل نارا وما يبعد عنها يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكاثف حتى يصير الى التبرد ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا منه وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف يوجبان الترطيب فان اليبوسة فاما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا لجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورا اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يمنع غيره من الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه

المادة التي يحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن ار بعتها جرام
واما عن عدة مخصوصة في ار بع جمل عن كل واحد منها مهيتها لصورة جسم بسيط
فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد ويكون
هناك سبب يوجب انقسامًا من الاسباب الخفية علينا قوله ويجب فيها بحسب
نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعداد
يقوى بعدها وهناك يفيض عن تقوى انسانية وحيوانية والناطقة من الجوهر
العقلي الذي يلي هذه العالم اقول اراد ان يشير الى اسباب امزاجات التي هي مبادئ
التركيبات فذكر انها انما يجب لشيئين احدهما بسبب العناصر من السماويات
والثاني امور منبعثة عن السمويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من
الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع ويتوسط لتسخينها ويتوسط السخونة
تحلل الجسم المتسخن واصعاده وبسبب التحلل والصعود لاخراجه عن موضعه
الطبيعي وبسبب خروجه عن موضعه الطبيعي لامتزاجه بغيره فاما الامور الطبيعة
من السماويات فكالهيأت الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي بها يصدر
الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ حركاتها
فيصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها وموادغيرها وفعاله صارت اذا
صارت محركة لهذه الاجرام مازجة بعضها بالبعض كما تشاهد من القوى
الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن
السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارقة بل المراد تلك الصفات المذكورة التي
بعد موضوعاتها لان يكون مبادي افعال يخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين
الشيئين يحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال
القبول للصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك
الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني قوله

وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي محتاجة الى الاستكمال
بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على
سبيل الاقتصاص فان تاملك فيما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها

من طريق البرهان اقول يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية حسب هو عقلى هو النفس الناطقة كما كان اول الموجودات حسبهم اعقليا هو العقل الاول لان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا فى اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادته كان كمالاته متأخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التى بعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام فى هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للتجدد وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السموات يقتضى اعترافهم بان السموات صالحة للعلية وحينئذ يكون اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك بقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام فلا كلام فى ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستلزم شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب فى ذلك اختلاف القوابل فقد اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه فى بعض كتبه الى الشهرستانى ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة فى نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه فى النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التى لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل

فی نفسه بحیث یمکن ان یصدر عنه تلک الافعال المتکثرة بل انما هو سبب لتعین کل فعل من تلک الافعال الممکنة الصدور لکل مادة وتخصیص کل مادة به دون غیره فاذن فاعل هذه الصور والقوی مشتمل علی حیثیات غیر منحصرة والاول تعالی عن ذلک فاذن هو جوهر من العقلیات متأخر الوجود عما یقرب من المبدأ الاول بحیث یمکن اشتماله علی امثال هذه الحیثیات ومنها ان اسناد الحوادث الی الاحوال السماویة الحادثة یقتضی استناد تلک الاحوال الی غیرها حتی یتسلسل الاسباب دفعة او یستند شیء الی ما یسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشک مکرر وقد تقدم جوابه فافهم

النمط السابع فی التجرید

اقول یرید ان یبین فی هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانیة بعد تجردها عن الابدان مع ما تقررها من المعقولات وکیفیة تقرر المعقولات فی الجواهر المجردة العاقلة ایاها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالی جمیع الموجودات الکلیة والجزئیة علی الاشرف من وجوه التعقل وکیفیة وقوع الشر فی الکائنات مع تعقله ایاها من حیث هی خیرات تابعة لذاته التی هی یتبع الخیر وما یتصل بذلک من المباحث وانما سمی بالتجرید لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانیة تلنبیه

تامل کیف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتی انتهی الی الهیولی ثم عاد من الاخس فالاخس الی الاشرف حتی بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد اقول لما ذکر فی آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان یبتدی فی هذا النمط بالاشارة الی مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلک الترتیب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد عاد الیه ومراتب المبدأ وبعد المبدأ الاول وهی مرتبة العقول من العقل الاول الی الاخیر وبعدها مراتب النفوس السماویة الناطقة من نفس الفلک الاعلی الی نفس الفلک الادنی وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلک الاعلی الی صور العناصر وبعدها مرتبة الهیولیات من هیولی الفلک الاعلی الی الهیولی المشترکة العنصریة وبها ینتهی مراتب المبدأ ویکون بعدها مراتب العود اعنی التوجه الی الکمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعیة البسیطة من الفلک الاعلی الی الارض وبعدها مراتب الصور

من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبه ينتهى مراتب المبدء ويكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مراتب الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعًا والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هى اشتمالاً الفعاليًا كما كانت العقول فى المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالاً فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدء الاول الذى ابتدء منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها فظاهر ان الشرف اعنى البراءة عن القوة مرتب فى صنفى المراتب على التكافؤ منحط من الجانبين الى الهيولى التى وجودها ليس الا كونها بالقوة هى فى نهاية الخسة وتحاذيها فى الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها **قوله** لما كانت النفس الناطقة

التى هى موضوعة ما للصور المعقولة غير منطبعة فى الجسم تقوم به بل انما هى ذات

آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر

جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية **اقول** لما كانت النفس الناطقة واقعة فى آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها فى ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وتبعها وبالها غير متعلقة الوجود لشئ غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين فى النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظ لما الى ما ثبت فى النمط الثالث من عدم انطباع النفس فى الجسم وبقوله التى هى موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التى استدل بها على امتناع انطباعها فى الجسم وبقوله بل انما هى ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها فى وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليًا لما وضعه بعد لفظة لما واتمم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمى هو عمدة برهان هذا الباب

على ما ذكره الشيخ ابى البركات البغدادى ثم اعلم ان اسناده حفظ العلاقة
مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة
فى النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا
ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم
وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق
الفساد الى الشئ مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ لذلك الشئ لكنه حفظ
بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل **تبصرة** لانا اذا كانت
النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
لانها تعقل بذاتها كما علمت ولو عقلت بآلتها لا بآلتها لكان لا يعرض للآلة
كلال البتة الا وقد يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس و
الحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية
فى طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق النمو والازدياد وليس
اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك
علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشئ قد يعرض له
من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له فى نفسه
واما اذا وجد قد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه اقول التبصرة
جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم تيقظانا ففى تسمية
هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث
المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك
الشئ الحاضر اما انما يكون فى نسبته الى العمى اكثر منها فى نسبته الى النوم واما كون
هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار الغافل لذاته وما عداه يفيد استبصاره
بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها
فقدان الآلات تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهى ان فقدان
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها فى بقائها
فى نفسها ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل

والقابل لها موجودان معاً عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بالآلات القابل تفيدها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مرّ فی النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة فی ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة فی هذا الفصل وهی استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها متصلة كلية موجبة وهی قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها فی تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضی اختلال مشروطة وقوله كما يعرض لا محالة لقوی الحس والحركة استشهاد بالافعال التی تصدر عنها بالآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال المختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التی بها يكون اقتداره على الفعل اتم واقتدارًا والانسان فی سن الانحطاط يكون اجود تعقلاً منه فی سن النمو بالوجوه الثلثة جميعاً ويكون اجود احساساً بالوجهين الاولين اعنی بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون اجود بصرًا ولا سمعاً والمراد الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالی وهی متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس فی تعقلها كلال بل قد يكل الآلات ولا تكل هی فی تعقلها بل ما يثبت واما يزيد وينمی كما فی سن الانحطاط وايضاً كما يكون بعد توالی الافكار المؤدية الی العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوی لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء ينتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفی وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس فی تعقلها مع كلال الآلة دالاً على ان تعقلها ليس بالآلة

لكان وجود كمالها في تعقلها مع كلال الآلة دالاً على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا
استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل للشئ في صورة
معينة يدل على كونه فاعلاً مطلقاً اما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلاً
قال الفاضل الشارح معترضاً على ذلك يجب ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال
تعقلها حداً معيناً من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان
الحاصل في زمان الكهولة واقعاً فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف النقصان الحاصل
في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر ثم يكون النقصان الثاني مخلا
دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حداما لا تبقى تلك القوة
بدونها ويبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة
على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة
الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيواناً وعلى الكمالات
الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد
المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر
في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها
وينتقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها
الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة
الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما
حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على
ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج
الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين
وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا الا ما يستعمل
في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظناً ما صادقاً كان او كاذباً فهي
بهذا الاعتبار يشتمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد من اليقينيات زيادة
تبصرة تأمل ايضاً ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لاسيما
القوية وخصوصاً اذا اتبعت فعلاً فعلاً على الفور وكان الضعيف في مثل

تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية قوله وليس خرجت في اثر فلان
بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل خصوصا الافاعيل
القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها وتوهنها بدليلي التجربة والقياس اما التجربة
فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عنها الا مع انفعال
الموضوعات تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك
الاعضاء عند تحريك غيرها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة
المنفعل ويمنعه عن المقاومة بتوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه
لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فتكون
تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم
يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز عنه القوة عن فعلها
او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى قوله وافعال
القوة العاقلة قد يكون كثيرا على خلاف ما وصفت اقول هذه القضية هي صغرى القياس
وكبراها ما مر وتقريره انه يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة
بدنية فدائما تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كانت
تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها
عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف
ما وصفت ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من المفكرة
التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل
ان تكرار الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما
بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال وقد اعترض الفاضل الشارح
بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية
وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض وساقط لان القياس المذكور
يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير
مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره
ولا بضعفه صغره بل يعنون به شدة تأثيره في الحاسة وضعفه زيادة تبصرة

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى

الجسمانية لا تدرك الا آلتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه فان للقوى الجسمانية

لا يدرك آلاتها بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه لانها الآلات

لها الى آلتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالآلتها وليست القوى العقلية كذلك

لانها تعقل كل شئ قوله هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شئ لا يمكن ان يتوسط الية بينه وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها وادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق للمدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا ادراكاتها لا يضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شئ زيادة تبصرة

لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا يتعقل البتة قوله هذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالمهية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع اوغيرها وكتغاير الانواع المتفقة بالجنس وبسببها تقترن البعض لشئ وتجردا لبعض عنه وذلك كالشئ

اما مادی وهو کتغائر الانسان الجزوی للانسان من حیث هو طبیعة او غیر مادی هو کتغائر الانسان الکلی للانسه من حیث هو طبیعة ویتبین من ذلک امتناع تغائر الاشخاص المتفقة بالنوع من غیر تغائر المواد وما یجری مجراها علی ما تبین فی النمط الرابع واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائیة من متصلة مؤلفة من حملیة ومنفصلة وهی قولنا لو کانت القوة العاقلة منطبعة فی جسم لکانت هی اما دائمة التعقل لذلک الجسم او غیر متعلقة فی وقت من الاوقات دائما وانما یتبین بابطال قسم آخر یصیر به المنفصلة حقیقیة وهو ان یکون تعقل العاقل لذلک الجسم فی وقت دون وقت فالشیخ ابطل هذا القسم بیانا للملازمة المتصلة المذکورة

قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها اقول هذه اشارة الی المقدمة الاولی التی ذکرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما یتبین فساده بها

وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم یکن لها فیکون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم یکن لها) متصلة اخری وضع فی مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفی تالیها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل وقوله ولانها مادته) اشارة الی المقدمة الثالثة وهی کون المادة آلة للمدرکة المادیة وقوله فیلزم ان یکون ما یحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا فی مادته ایضا) اشارة الی المقدمة الثانیة وقوله ولان حصول لها متجدد فهو غیر الصورة التی لم یزل له فی مادته لمادته بالعدد) اشارة الی تغائر الصورتین اعنی صورتی الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتی التعقل وعدمه بهذا التغائر لازم للتالی المذکور وقوله فیکون قد حصل فی مادة واحدة مکنونة باعراض باعیانها صورتان لشیء واحد معا) اشارة الی المقدمة الرابعة وانما قید المادة بالکتنات اعراض باعیانها لان الاعراض المختلفة قد یکون مقتضیة لتغائر المادة وقوله وقد سبق بیان فساد هذا) اشارة الی ما مر فی النمط الرابع وعند ذلک ظهر فساد التالی المقتضی لفساد المقدم وهو فرض استیناف تعقل الآلة وظهر من ذلک ان العاقلة اما کانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة

التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لا لانها تكون الصورة التى للشئ الذى فيه
القوة للتعقل تو قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها ثم تم اشارة الى معيتهما
فى جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة يوجب التعقل دائما او لا يجعل
التعقل اصلاً انتاج لاستلزام المقدمة المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التى هى
تال تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالى
نفساد قسمى المنفصلة معاً لان الحق كون الانسة متعقلا لاعضائه فى وقت دون وقت
فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب الفاضل الشارح
اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة
الاولى المعقولة من السماء ليس مساو للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام المهية
والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض فى تمام المهية لان المناسبة
بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى المحل
محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير
محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة الذى هو جوهر محسوس
موجود فى الخارج محيط بالارض وانا ايضاً اعود فاقول ان مهية الشئ هى
ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك
اشتق لفظ المهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان
معنى قول القائل المعقول من السماء ليس مساو للسماء الموجودة فى الخارج هو ان السماء
المعقولة المجردة عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة للمقارنة اياها ح
ان اراد بعدم المساوات التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم
السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول
من السماء ليس مساو للسماء الموجودة فى تمام المهية كما قال هذا الفاضل كان معناه
ان المعقول من السماء ليس مساو للسماء الموجودة فى تمام المعقولية اى ليس مساو لها حال كونها
معقولة تهذا هذيان كما تسمع فان المعقول من السماء هو نفس مهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة
واما كون السواد غير مساو للبياض فى تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير
صحيح فان الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة يكون احدهما عرضا فى محل مجرد وغير

محسوس والآخر جوهر محسوساً لا فی محل فرق بین الطبیعة النوعیة المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بین السواد والبیاض فرق بین الطبیعة الجنسیة الغیر المحصلة المأخوذة تارة مع فصل یقوم بها نوعاً وتارة مع فصل آخر یقوم بها نوعاً مضاداً للاول علی ان السماء المعقولة اذا اخذت من حیث هی عرض تاثر بنفس مالم یکن مهیة للسماء انما یکون مهیة لها من حیث یکون صورة حصلت فی العقل مطابقة لها ومنها قوله لا یلزم من کون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساویة لمحلها اجتماع صورتین متماثلتین فی محلها لان احدهما حالة فی العاقلة والاخری محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو کانت محلا لصورة من غیر ان یحل تلک الصورة فی محلها کانت ذات فعل من غیر مشارکة المحل ولما کان کل فاعل جسمانی فاعلا بمشارکة الجسم لما مر فی المقدمة الثانیة کان کل فاعل من غیر مشارکة الجسم فهو غیر جسمانی فاذن العاقلة لیست بجسمانیة ولو کانت محلا لصورة حلت فی محلها عاد المحال المذکور فان تمیل الفرق بین الصورتین باق لان احدهما حالة فی العاقلة وفی محلها معاً والاخری حالة فی محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما علی ما مر واقتران الشیٔ باحد الشیئین المتقارنین دون الآخر غیر معقول ومع ذلک فالمحال المذکور باق بحاله للقول بحلول صورتین متحدتی المهیة فی محل واحد الی ومنها قوله الجسم قد یحل فیه اعراض ولا شک ان وجوداتها الزائدة علی مهیاتها متماثلة حالة فی الجسم ویلزم من ذلک اجتماع المثلین والجواب ان الوجود لیس بعرض حال فی المحل ووجودات الاعراض لیست بمماثلة بل هی متخالفة بالحقائق ومشارکة فی لازم واحد هو الوجود المشترک المقول علیها بالتشکیک وعلی غیرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التی سبق ذکرها ومنها قوله هذه الحجة بعینها تقتضی اما کون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابداً او غیر عالمة بشیٔ منها فی وقت من الاوقات وذلک لبیانکم الذی ذکرتموه بعینه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الی ما یجب للنفس لذاتها لکونها مدرکة لذاتها والی ما یجب لها بعد مقایستها بالاشیاء المغایرة لها ککونها مجردة عن المادة وغیر محتاجة فی الموضوع والنفس مدرکة للصفت

الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثانى الاحالة المقايسة لفقدان الشرط فى غير تلك الحالة **تكملة لهذه الاشارات** فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته **اقول** لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام فى بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة **قوله** لانه اصل قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انه اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى او شئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه **اقول** هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال فى شئ من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اى لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا او ماحالا والثانى باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعنى الاصل موجود فى المركب وهو غير مركب من قوة الفساد وفعل الثبات **قوله** والاعراض وجودها فى موضوعاتها فقوة فسادها وحدثها هى فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب **اقول** هذا جواب سوال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها انما يكون فى موضوعاتها الحاملة لوجودها وذلك لا ينافى بساطتها فى ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافى بساطته **قوله** واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلة الفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها **اقول** اى اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هى وما يجرى مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو بحال فى غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان فى البسيط

والاول حاصل والثانی لیس بحاصل فاذن النفس لا یمکن ان یفسد وانما قال بعد وجودها بعللها ثم بابها لان اصل الوجود وبقائها یکونان فی ممکنات الوجود مستفادین عن عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو کان للنفس هیولی وصورة مخالفتان لهیولی الاجسام وصورها وکان الباقی منها هیولاها وحدها لما کان الباقی من النفس هو النفس بل جزء منها وحینئذ یجوز ان لا یکون کمالاتها الذاتیة باقیة لانها تابعة لصورتها والجواب ان هیولی النفس اما ذات وضع او غیر ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا یکون جزءا لما لا وضع له والثانی لا یخلو اما ان یکون مع کونها غیر ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم یکن فان کانت کانت عاقلة بذاتها کما مر وکانت هی النفس فقد فرضناها جزء منها هف وان لم یکن ذات قوام بانفرادها فاما ان یکون للبدن تأثیر فی اقامتها او لم یکن فان کان کانت النفس غیر مستغنیة فی وجودها عن البدن فلم یکن ذات نحل بانفرادها علی ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم یکن للبدن تأثیر فی اقامتها کانت باقیة بما یقیمها وان لم یکن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقیمة ایاها والکمالات التابعة لتلک الصور لا یجوز ان یفسد ویتغیر بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغیر لا یوجد الا مستندا الی جسم متحرک کما تقرر فی الاصول الحکمیة ثم قال والنفس ملحقت مقولة الجوهر فهی مرکبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذ بشرط التجرد کانا مادة وصورة فالنفس عندهم مرکبة من مادة وصورة وذلک یؤید ما ذکرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراک الاسم فان المادة والصورة تقعان علی ما ذکره وعلی جزئی الجسم بالتشابه والا لجمیع انواع الاعراض ایضا مرکبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساویان فی احتیاجهما الی امکان یسبقهما والی محل لذلک الامکان او فی استغنائهما عن ذلک فان استغنی امکان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فلیستغنی امکان الفساد عنه ایضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامکان الی محل هو البدن

فليكن البدن ايضاً محلاً لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطاً لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلاً لامكان وجود ماهو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلاً لامكان وجود السواد هو تهيؤه بوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لا لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لامكان وتهيؤ الحدوث صورة انسانية يقارنه ويتنوع به نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ماهو مبدؤها القريب بالذات اعني النفس محدث بسبب استعداده وتهيؤه وذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك لحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عند ما كان البدن مع محلا لامكان حدوث النفس عني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث ذات هو مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ الصورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ ما لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك فما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه** ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه للمعقول من ا فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل ا او بطل منه

فإن كان كما كان فسواء أعقل ا أو لم يعقلها وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال
لها أم على أنه ذاته فإن كان على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو
على ما يقولون وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار هو
شيئاً آخر على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد
مركب لا بسيط **اقول** لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها
المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات
فبدأ بإبطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً عند المعلم الأول عند المشائين من
أصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة المعقولة عند تعقله إياها فحكى مذهبهم
ذلك وإياهم عنى بقوله إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل
صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك وهو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ
والمعاد في فصل مترجم بأن واجب الوجود معقول للذات وعقل للذات فإنه صنف
هذا الكتاب تقرير المذهبهم في المبدأ والمعاد بحسب ما اشترط في صدر تصنيفه
ثم إنه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا إلى آخره وهي زيادة
تنبيه وأيضاً إذا عقل ا ثم عقل ب أيكون كما كان عند ما عقل ا حتى يكون سواء
عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئاً آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره **اقول** مضادها
زيادة التنبيه فيلزم أنه إذا عقل ا صار ا فإذا عقل ب فإن بطل كونه ا فهو
متبدل الذات عند كل تعقل فإن لم يبطل عنه ذلك بل بقي أو لم يصر ب ناقضوا
مذهبهم وإن بقي أو صار مع ذلك ب كان مع ذلك القول باتحاد العاقل والمعقول
قولاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وكثرتها وهذا أبين استحالة
وأشد شناعة مما ذكره أولاً **وهم آخر وتنبيه** وهم كلام أيضاً قد يقولون إن
النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا و
اتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي نفس العقل الفعال لأنها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس
فتكون العقل المستفاد وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزياً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا
اتصالاً بكله ويجعل النفس كاملة واصلة إلى كل معقول على أن الإحالة في قولهم إن النفس الناطقة هي
العقل المستفاد حين ما يتصل به قائمة **اقول** هذا الوهم هو قول لهم النفس الناطقة عند

تعقلها معقولاً ما تجدد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد بالعقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولاً واحدًا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها او اعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول **اقول** الحشف اردأ التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف وهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئًا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئًا واحدًا فصار واحدًا آخر قول شعري غير معقول **اقول** لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولاً وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئًا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئًا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اوما بالقوة مما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئًا واحدًا فصار هو وحده واحدًا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخيله

يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث ان كان المفروض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى **اقول** تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحدا منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث اى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شئ آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لقوله بطل اى فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه وعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على معنى نسبه الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطل بقوله وان كان معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى

تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في شئ آخر **اقول** لما ابطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكر بان ذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ في شئ آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقيني وانما عبر عن الصورة

بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز
بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان
يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعل
موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني **اقول**
لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول
الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات
فقسم المعقولات الى ما يكون عللا لوجوب الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل
الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقل بعد ذلك ويسمى علما فعليا
والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته و
يسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره
تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور الجوهر
الصورة في الاعيان اوغير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز
ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة
الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته **اقول** هذه
قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة
لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان
اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها
في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر
لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات لا لتسلسلت
الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن
الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب
ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في
وجود الصور المعقولة لذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي
وجود الانفعالات منها ايضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل
عن غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل

فانه بذاته علی ما تحقق وتعقل ما بعده من حیث هو علة لما بعده ومنه وجوبه
وتعقل سائر الاشیاء من حیث وجوبها فی سلسلة الترتیب النازل من عنده
طولا وعرضا اقول لما تقرر ان العلم الاول تعالی فعلی ذاتی اشار الی احاطته بجمیع
الموجودات فذکر انه یعقل ذاته بذاته لکونه عاقلا لذاته معقولا لذاته علی ما تحقق
فی النمط الرابع ویعقل ما بعده یعنی المعلول الاول من حیث هو علة لما بعده والعلم
التام بالعلة التامة یقتضی العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا یتم عن غیر
العلم بکونها مستلزمة لجمیع ما یلزمها لذاتها وهذا العلم یتضمن العلم بلوازمها
التی منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ویعقل سائر الاشیاء التی بعد المعلول الاول
من حیث وقوعها فی سلسلة المعلولیة النازلة من عنده اما طولا کسلسلة
المعلولات المترتبة المنتهیة الیه فی ذلک الترتیب او عرضا کسلسلة الحوادث
التی لا ینتهی فی ذلک الترتیب الیه لکنها ینتهی الیه من جهة کون الجمیع ممکنة
محتاجة الیه وهو احتیاج عرضی یتساوی جمیع آحاد السلسلة فیه بالنسبة الیه تعالی
اشارة ادراک الاول للاشیاء من ذاته فی ذاته هو افضل انحاء کون الشیء
مدرکا ومدرکا ویتلوه ادراک الجواهر العقلیة اللازمة للاول باشراق الاول ولما بعده منه
من ذاته وبعدها الادراکات النفسانیة التی هی نقش ورسم عن طابع عقلی متبدد
المبادی والمناسب اقول للادراک اعتبار من حیث هو ادراک واعتبار من حیث هو
حال ما للمدرک واعتبار من حیث هو حال ما للمدرک ویختلف مراتبه بکل واحد من
الاعتبارات اما اختلافه بحسب مهیته فلکونه تارة احساسا وتارة تخیلا وتارة توهما
وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القیاس الی المدرک فلکون الادراک الفعلی المقتضی لکون
المدرک فاعلا اتم وجودا من الادراک الانفعالی المقتضی لکونه منفعلا وایضا
لان هذا مفید وجوده وذاک مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب القیاس
الی المدرک فلکون المدرک المجرد من المادة اتم فی کونه مدرکا من المغموس فیها
والمدرک بعلته اتم من المدرک بمعلوله ولما کان هذا هکذا وکان العلم التام بالعلة
التامة مقتضیا للعلم التام بمعلولها ولم یکن بالعلم التام بالمعلول علما تاما
بعلته فان العلة من حیث هی تامة یوجب معلولها المعین من حیث هو

هو المعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده
بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم
بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته ولما
هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هي علة تامة لها وهو ايضا افضل
انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام
حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها
للاول ففعلي ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي
عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا
دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس
والتخيلات وغيرها وهي كلها انتقاش ورسم عن طبائع عقلية لان مخرجها من القوة
الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور
بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي
لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها
من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشيء الى العلم
بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجه غيرها ثم انقص مراتب
الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك تقع على اصناف

الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان كانت المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته
بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة
لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة
او غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية
وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته

اقول تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها
ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول لو جب

يعقل كل شئ فاذن معقولاته صور متباينة متقررة فى ذاته ويلزم على ذلك
ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير
التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه
تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة
التى هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهى متأخرة
عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها
بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة علتها الملزومة لها
سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة او متباينة له فاذن تقرر الكثرة
المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضى
تكثره والحاصل ان الواجب تعالى واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة
المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقى الفصل ظاهر ولا شك فى ان القول
بتقرر لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معا وقول
بكون الاول موصوف بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل
الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا
مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر
من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى وافلاطون القائل
بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائين القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما
ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى ولولا انى اشترطت على نفسى
فى صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا
لما اعتقده لبينت وجه التفصى من هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن
الشرط املك وعن ذلك فلا اجد من نفسى رخصة ان لا اشير فى هذه المواضع
الى شئ من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك
اقول العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التى بها
هو هو فلا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير

صورة ذلك الصادر التي بها هو هو فاعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً
بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء
بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان
حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلاً
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها
بل انما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي
هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذا
تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول العاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين
عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته
علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً اعني المعلول الاول وعقل الاول له
شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مبايناً للاول والثاني متقرراً
فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضا فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج
الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود
الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على
ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن

لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا احصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى **اشارة**

الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في تشخصه متخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود وعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده **اقول** تريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس والتخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقريره ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته متعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتعين فيهما الا حال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في تشخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل كما ينتاولها البرهان والحد بسبب تضيافن معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لاسبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراه فان اتخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبائع وادرك لوازمها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التي يحدث معها وبعده او قبلها من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شئ اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة للمتصرفة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة اياها اشئ ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة الى غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك اشياء لما تجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هو كذلك و ما في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لا يبين كون القمر في موضع كذا الى اخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور

يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات وانما يكون تعقل ذلك العاقل بهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه **اقول** هذا الفصل مشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة **اقول** هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل **قوله** ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلما عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال باذن هو عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وشجرة وحجارة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لابد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير الاحوال المقدور عليها من الاشياء بل انما تتغير الاضافات الخارجية فقط وهذا القسم كالمقابل الذي قبله **اقول** وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج الى

لا تتغير بتغير ذلك الشئ في الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشئ
وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات
فعل وهي تقتضي كون القادر مضافاً الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير
المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام
زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد وان كان
قادراً في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي
لزوماً اولياً ذاتياً والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوماً ثانياً غير ذاتي بل
بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك
لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وتتغير بتغيرها الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة
ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة **قوله** ومنها مثل ان يكون
الشئ عالماً بان شيئاً ليس ثم يوجد الشئ فيصير عالماً بان الشئ ليس فتتغير الاضافة
والصفة المضافة معاً فان كونه عالماً بشئ ما يقتضي الاضافة به حتى انه اذا كان
عالماً بمعنى كلي لم يكف ذلك في ان يكون عالماً بجزئي جزئي بل يكون العلم
بالنتيجة علماً مستأنفاً يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها
اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه
قادراً له بهيئة واحدة اضافات لشتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من
عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشئ الذي له الصفة لا في اضافة الصفة
نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضاً **قوله** وهذا
هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ
من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشئ في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة
في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه المعين وتتغير بتغير المعلوم فان العالم
بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم
الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولاً وبسببه بالمقدور الجزئي الذي

يقع تحت ذلك الكلي ثانيا واما العلم فانه اذا تعلق بالكلي لم يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استوئنف العلم وحدث العلم وتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة **قوله** فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات **اقول** لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعا للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافات له كالقدرة على التحريك مطلوب على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود

غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشئ بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط **تكملة** كونك يمينا وشمالا هو اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة **اقول** اشارة الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر **تذنيب** فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر **اقول** هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو مما حصل من التنبيهات قولنا الواجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما العين موضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب لعالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكره دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث العقلية لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس بهو ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك

بذلك الادراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعاً للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنعان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجبان يدركها على الوجه الثاني

قوله ويجب ان يكون عالماً بكل شئ لان كل شئ لازم بواسطة او بغير وسط

يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تادياً واجباً اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعاً اذ هي غير مائية لقبول صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضياً لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهذا ويظهر معنى قول الشيخ ان كل شئ يوجده الاول بوسط او بغير وسط تتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه تادياً على سبيل الوجوب

اشارة فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول

بكيفية الصواب في ترتيب جود الكل منبع لفيضان الخير في الكل **اقول** هذا الفصل
يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورد
هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف
صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه
تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا
البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم
المذكور ولذلك بدأ كلامه ثمه بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير
المراد **اشارة** الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر
والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون
بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة
امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان
الوجود الخيري الصوابي كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل جود الجواهر
العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد
خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار
لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي
وتحرق ما يتفق لها مصادمة من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن
ان تكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يتمكن من ان يتأذى احوالها في حركاتها
وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان
يتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد
وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون
القوى المذكورة لا تغني غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ
وغلبة هيجان وضلال في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات
السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر
بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض **اقول** لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب
لجميع ما سواه وكان البحث من كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة

بذلك اشارات تفيدين اليه ويجب ان تحقق مهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول
الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شيء ما من شانه
ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع
المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار
عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرديئة مثل الجبن و
البخل وكالآلام وكالغموم وغير ذلك فان تاملت في ذلك وجدنا البرد في نفسه
من حيث هي كيفية او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال
من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو
فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك
وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن
قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من ذلك الحيثية كمالان لتلك
القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس
الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد
تلك الاشياء كمالاتها وانما الحق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك
القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث انها
ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها
انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن
قد حصل من ذلك ان الشر في مهية عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان
ذلك العدم غير لائق بها وغير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات
بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا بذواتها بل بكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امورها اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة
واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شرور اصلا ولنعود بعد تقرير هذا المعنى
الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه فيه تنقسم الى ما لا شر
فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم
الثاني ينقسم الى ما لا يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه

والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود
فان الموجودات التى لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثانى ما يغلب
فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التى لا يمكن ان تكون
على كمالاتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها المخالفها
منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة فى الحرارة الا وتكون
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها تفرق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون
لا محالة من هذا الصنف فظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها
الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهى قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم
المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا تقع الا
فى اجزاء العناصر وفى بعض المركبات وفى بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية
التى تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوى ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات
الحقيقية والاضافية فى الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة
على الوجه المذكور واشار الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة فى الوجود
الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفى القسمة امور شرية اما على
الاطلاق او بحسب الغلبة فاحتج على وجه الاولين بقوله واذا كان الجهل المحض
الى قوله وفى اوقات اقل من اوقات السلامة واورد فى الامثلة الالم والاذى
الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار فى المعاد الذى يعرض لها
لا من حيث هى حيوان بل من حيث هى انسان والامور التى تعرض له بسبب
قوته الحيوانيتين وتضره فى امر المعاد يعنى الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة
فان هذه الاشياء هى معظم ما ينسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يغنى غنائها الا ان تكون بحيث
يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهى قليلة الوجود وان كانت كثيرة
بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة فى العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذات
بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط من الفلاسفة

والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة واما مع القول بالايجاب ونفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم عن افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى تفسير مهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب انهم يبحثون عن مهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك المهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق المهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات في هو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضائق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو بناء في القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه **وهم وتنبيه** ولعلك تقول

ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال القبيح والمسقام والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا ومعتدلا او سليما كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في الفضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى

من السعادة الاخروية وحال من ليس له فطنة اوكسب فی المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة
الضارة فی المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع فی المعاد الا انه فی جملة اهل
السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الاجلة واخر كالمستام والسقيم هو عرضة الاذى
فی الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل
صار لاهل النجاة غلبة وافرة اقول لما كان قوى الانسان التی بحسبها يصدر الافعال
الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطيقة وغضبية وشهوية
وكان السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالنسبة الى الاجلتين وكان الغالب
على الناس بحسب النظر الظاهر ضد ما ينبغی ان يكونوا عليه بحسب هذه القوی
اعنی الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لاسيما
فی الاجل وذلك يقتضی غلبة الشر فی نوع الانسان وهو اشرف انواع الكائنات
فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذی هو ضد اليقين اعنی الجهل المركب
الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشی هو الجهل البسيط الذی لا يضر فی المعاد
كثير ضرر وكذلك فی القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة
نادر جدا كوجودها والعام الفاشی هو الاخلاق الخالية عن غايتی الفضل والرذالة
وشبه النفوس فی هذه الاحوال بالابدان فی الجمال والصحة الغايتين وفی القبح والمرض
الغايتين وفی الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب
فاذن الشر ليس بغالب فی ذلك لان الشقاوة الابدية يختص بالطرف الاخس على
ما سيجیء بيانه وهو معنی قوله واخر كالمستام والسقيم هو عرضة الاذى فی الاخرة يقال
هو عرضة لشیء وعرضة للشیء اذا كان منتصبا للشیء لا يتعرض ذلك الشیء لغيره وباقی
عباراته واضحة تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة فی الاخرة نوع واحد ولا
يقعن عندك ان السعادة لا تنال اصلا الا بالاستكمال فی العلم وان كان ذلك يجعل
نوعها انواعا اشرف ولا يقعن عندك ان تقارف الخطايا بالكلية لعصمة النجاة بل انما
يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما تعرض للعذاب المحدود ضرب من الجهل
والرذيلة وحد منه وذلك فی اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد
ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله واستمع لهذا الفصل

بیان اقول یرید تقریر کون الشقاوة الابدیة مختصة بالطرف الاخس هو ظاهر وقوله باتلة لعصمة النجاة ای قاطعة والعصمة ههنا اسم لما یعتصم به الانسان ای یستمسك به لئلا یسقط وقوله وانما یحلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذیلة دال علی ان ما عداها اما یقتضیان شقاوة منقطعة او لا یقتضیان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتی وسعت کل شیء فساکتبها للذین یتقون فان فیه ما یدل علی شمولها للعموم وعلی تخصیص ما لاهل الطرف الاشرف بها وهم وتنبیه اولعلك تقول هلا امکن ان یبرأ القسم الثانی عن لحوق الشر فیکون جوابك انه لو بری عن ان تلحقه ذلك لکان شیئا غیر هذا القسم وکان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فی اصل وضعه مما لیس یمکن ان یتأتی للخیر الکثیر یتعلق به الا وهو بحیث یلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاما بری عن هذا فقد جعل غیر نفسه فکان النار قد جعلت غیر النار والماء غیر الماء وترك وجود هذا القسم وهو علی الصفة المذکورة غیر لائق بالجود علی ما بینا اقول وهذا الفصل غنی عن الشرح وهو وتنبیه اولعلك تقول ایضا فان کان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس علی خطیئتها کما ستعلم هو کالمرض للبدن علی نهمة فهو لازم من لوازم ما ساق الیه الاحوال الماضیة التی لم یکن من وقوعها بد ولا من وقوع ما یتبعها واما الذی یکون علی جهة اخری من مبدأ له من خارج فحدیث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ایضا یکون حسنا لانه قد کان بحیث ان یکون التخویف موجودا فی الاسباب التی تثبت فتنفعل للاکثر والتصدیق تأکید للتخویف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضی التخویف والاعتبار فرکب الخطاء واتی بالجریمة وجب التصدیق لاجل الغرض العام وان کان غیر ملائم لذلك الواحد لا واجبا من مختار رحیم لو لم یکن هناك الا جانبه المبتلی بالقدر ولم یکن بالمفسدة الجزئیة له مصلحة کلیة عامة کثیرة لکن لا یلتفت لفت الجزئی لاجل الکلی کما لا یلتفت لفت الجزء لاجل الکل فیقطع عضو یولم لاجل البدن بکلیته لیسلم واما ما یورد من حدیث الظلم والعدل ومن حدیث افعال فیقال انها من الظلم وافعال

مقابلة لها و وجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية
فغير واجب وجوبا كليا بل كثير من المقدمات المشهورة التي جمع عليها لم تبلوا المصالح وقل
فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض لفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى
الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضعها
اقول تقرير السوال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل
الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث
ههنا في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه
على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه ولا بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو
قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله
ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس
الانسانية لسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها
وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن الآيات الواردة بالوعيد
في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بالعقاب الجسماني
والوارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار
الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له
من خارج فحديث اخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد
ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز
وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك
ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون
على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادئ الافعال الانسانية
حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد
للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون
شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه فلا يلتفت
لفت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل كما يستشهد
بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم يوجب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول

عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا
للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك
على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن منه اذ في ذلك
صلاحا لهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما
تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال
باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة
على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل بعد ونها من البديهيات فذكر
الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت لكونها
مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الغايات
يعني الاشياء الاصلاح الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال واجب
الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه
مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يمكن ان يقال ان كان القدر
فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان
الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن
يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح
ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول
على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات
مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من
المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ
كان موافقا للاصول فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما
مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادته فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف
في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره
الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معللة عنده واما على اصول
الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله الفاضل
الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق

ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قول عدد المتكلمين من المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التي تكون او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد سبق الى الاوهام العاميين ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تميز ما فيقال له اليس الذ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حشمة فينقبض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موقعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجات العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد وهم ممتطئا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم يكن عقلية فما قولك في العقلية

اقول العطب الهلاك والتقحم الدخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان اللذة الغلبة للمتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ منتجا ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي بيانها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي

تذنيب فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها **اقول** القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب

الذاكي سعيداً اصلاً ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال و الخير الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جداً بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في المهية **تنبيه** ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر

اقول يريد التنبيه على مهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يقيمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرحه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معاً لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للمستلذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته خيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك والخير ههنا اعني المقيس الى الغير هو حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصاً ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة

التي هو معها كمال وخير فهذه مهية اللذة ومقابلها مهية الالم كما ذكره وهما
اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك
عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي
هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم يكون
ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات
المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العديم
لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف
الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول
شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان
اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور
مهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول
الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر مهية اللذة والالم
مع كونهما غنيتين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه **قوله**
وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل
المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو
عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر
ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة **اقول**
مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر مهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل
الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلاثة التي يتعلق الافعال
الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والذي هو عند العقل
خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون
العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا
فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر
ووفور المدح والحمد الخيرات التي يكون للعقل مشاركة سائر القوى وهي التي
تختلف الهمم فيهما باختلاف احوال تلك القوى واما العقلي الصرف فلا يختلف

البتة قوله وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذي يختص به ويحنوه باستعداده

الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك

اقول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص

الذي يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول اراد الفرق بين الكمال والخير والشئ يقصد لا

شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال

معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كاملا واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشئ

قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر فلا يكون الشئ الذي نحوه ذلك الشئ

باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد

الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرء عليه ما عده

لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى

ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع

بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان

الخير والكمال واحد وح يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الخ لما فرغ

عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين

احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب

في هذا النمط مبني عليه **وهم وتنبيه** ولعل ظانا يظن ان من الكمالات الخيرات

ما لا يلتذ به اللذة التي يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما

ما يلتذ بالحلو وغيره فنجيبه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا

جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد

عند الثوب الى الحالة الطبيعية مفاصة غير خفي التدريج لذة عظيمة اقول

الوصب المرض الطويل يقال وصب الشئ اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين

واصبا والثوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمفاصة الاخذ على غرة والغرض

من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال خير مع

انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك

الذي هو شرط في اللذة ليس هنالك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس

عن احساسها والتنبيه على نهما مع التجرد المقتضى للادراك لذيذان حبًا

تنبيه واللذيذ قد يحصل فيكره كراهة بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهى اشتهاء سابقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا فى تلك الحال اى ليس يشعر الحس من حيث هو خير **اقول** كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن نقض لورد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى المتلذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بل وهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول **تنبيه** اذا اردنا ان نستظهر فى البيان مع غناء بما سلف عنه اذ لطف توهمه زدنا فقلنا ان اللذة هى ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة افاعات الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلى جدًا يفارق الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زالت ما نعة عادت لذته وشهوته ويتاذى بتأخرهما هو الآن يكرهه **اقول** عافت الطعام اى كرهته والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه تقييدا فلا يرد النقض المذكور عليه معه وهو ان يقول ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد لكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقى ظاهر **تنبيه** وكذلك فقد يعرض للسبب الموجب ان تكون القوة المدركة ساقطة كما فى قرب الموت من المرض او معوقة كما فى الخدر فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم **اقول** يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر **تنبيه** انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى تسمى ذوقا جاز ان لا تجد اليها شوقا وكذلك قد يصح بثبوت اذى ما يقينا

ولكن اذا لم يقع المعنى الذي المسمى بالمقاسات كان في الجواز ان لا يقع عنها بالعرض الاحتراز

مثال الاول حال العنينين خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية **اقول** يريد بيان ان العلم بوجوب اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون هل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر **تنبيه** كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوانية مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك للمشموم والملموس ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية تشعر باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه وما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان ينال منه سبحانه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوائب مبتديا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد التفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى اللذات الشهوانية نسبة الجلية للحق الاول وما بعده الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين

اقول يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خير يحصل للمدرك ما كان كل مستلذ به اى كل ما يعد لذيذ فهو سبب كمال يحصل للمدرك ما وذلك الكمال ويكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللذين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هى شئ حلو وكانت حادثة فى العضو لا عن سبب خارج فان كليهما فى افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك فى سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هى تصور غلبه ما وتصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شئ يرجوه او بصورة شئ يتذكره فيذكره وكذلك فى سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة ويتبعها لذات بحسبها والجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تحقق الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته المرتبة اعنى الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك فى ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو متلذ بذلك وهذه هى اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعنى العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل الحقيقة المكتنفة بعوارضها كما هى والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التى يحضره فلذلك الادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله واما الثانى فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة فى

اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين وانما كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها انه كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح استند قوله ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان الحدود والحدود يجب ان يكونا متطابقين فى قبول الشدة والضعف كالسواد الذى يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر عن بعض فيجب ان يكون بعض ماهو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور فى المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكرها هناك موضع على وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة يعرف باللذة ولا ندرى اهى ادراك الملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعنى باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعقل والنفس لانه ليس بلغوى فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقلة هى تلك التى بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التى تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن حصول الشئ عند حصوله والجواب عن الاول انهم لم يقولوا انا نعنى باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التى عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا فى كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل فى كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش فى طلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثانى انهم لم يقولوا بان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات

العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نعلم انه يكون عادم اللذات فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما تنبيه الآن اذا كنت في البدن

في شواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم

ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه اقول يريد ان ينبه على حل تشكك يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب عدم الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها

لم يكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي

كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة

كنت بعدها كما كنت قبلها لكنه يكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت

من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار

الروحانية فوق الم النار الجسمانية اقول يريد ان ينبه على بقاء الامور المتضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اثبات الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية والفاظه ظاهرة تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب اقول يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم بذلك مقدمة وهي

ان نقول فوات كمالات النفس يكون لامحالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة يشترك في كونها رذائل وهي اسباب لنقصان وكل واحد منها تكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معًا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب هو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية يكون راسخًا فهو ايضًا غير مجبور لكن يدوم بها التعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض للذكر هذا القسم صريحًا في هذا الفصل لكنه ايضًا داخل في جهة تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطؤه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان رذيلة النقصان انما يتاذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبلة بجنبة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما المعرب به عليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبرا **اقول** يريد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث المرضية وان كانت معترفة به من حيث الانية او تشاغلت

بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم لا لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل لهم ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوء هم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبلة والابلة في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام نقى عيش الابله اي قليل الغموم فهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير راغبين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها ايضا وح تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتتم بذلك التذاذها واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتجيب تصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها **تنبيه** والعارفون

النفس المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها **قوله** يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية فحصلت لهم

اللذة العليا التي ذكرناها من قبل بهذا الوصول **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء **اقول** هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من هو ميسر له والفاظه غنية عن الشرح **تنبيه** والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكراً روحانياً يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريباً شديداً وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتتمة الاستيصال ومن كان باعثه طلب المحمدة والمنافسة اقنعه ما بلغ الغرض فهذا حال لذة العارفين **اقول** يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضرباً مبرحاً اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيء غير ذلك وقف عند حصول غرضه **تنبيه** واما البلة فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين **اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي النفوس البلة في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس

انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود ولكن
الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون
ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء
فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله
عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انهم لما لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت
مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر
ولا يخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير
فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب
الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن
لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا
فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو
اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم
تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس
لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأت وهذه الابدان ليست بابدان انسانية
او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية
لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن
بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده
وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية
على حسب ما تخيلتها والا شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا
الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مفارقا لمزاج الجوهر المسمى روحا
الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب
المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي
التعلق المذكور بهم الى استعداد الاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر
هذه المواضع نظر **قوله** فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل
والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان

واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخرى لنا اقول هذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقال لما ثبت ان تهيأ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفسه لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان للحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن و تتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه وتتصرف فيه وان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعد للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث

للبعض الآخر نفوس اخر ویلزم منه محالان احدهما اتصال الآلات النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غیر اولویة والثانی حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غیر اولویة وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلک البدن لا یخلو اما ان یکون ذا نفس اخری اولا یکون ویلزم علی الاول اتصال نفسین ببدن واحد وعلی الثانی وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان یجوز کونه معطلا فی زمان تقتضی جواز ذلک فی سائر الازمنة ولا یحتاج الی القول بالتناسخ وایضا لا یخلو اما ان یکون اتصالها ببدن موقوف علی حدوث مزاج مستعد او لم یکن ویلزم علی الاول حدوث نفس اخری مع حدوث ذلک المزاج وعود المحالات المذکورة وعلی الثانی ان تخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوی الازمنة بالنسبة الیه وهو محال وههنا قدة تمت الحجة الثانیة والشیخ قد اشار الی هذه الاقسام بقوله نمط اوسط هذا یعنی البرهان الثانی والی الاصول المقتضیة لفساد المحالات اللازمة المذکورة بقوله واستغن بما تجده فی مواضع آخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته لانه اشد الاشیاء ادراکا لاشد الاشیاء کمالا الذی هو بری من طبیعة الامکان والعدم وهما منبعا الشر لا شاغل له عنه والعشق الحقیقی هو الابتهاج بتصور حضرت ذات ما والشوق هو الحرکة الی تتمیم هذا الابتهاج اذا کانت الصورة متمثلة من وجه کما تتمثل فی الخیال غیر متمثلة من وجه کما یتفق ان لا تکون متمثلة فی الحس حتی یکون تمام التمثل الحسی للامر الحسی فکل مشتاق فانه قد نال شیئا ما وفاته شیء ما واما العشق فمعنی آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غیره او لم یعشق ولکنه لیس لا یعشق من غیره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشیاء کثیرة غیره **اقول** لما فرغ عن بیان احوال النفوس فی المعاد وقد تقرر فیما مضی ان وقوع اللذة علی ما یطلق علیه معناها لیس بالتساوی اراد ان یبین ترتیب الجواهر العاقلة فی ذلک فذکر انها مرتبة فی خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالی وانما ترک لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها علی الواجب الاول وما یلیه لیس بمتعارف عند الجمهور وانما کان الاول اجل مبتهج بشیء لان کماله هو الکمال الحقیقی لا غیر وادراکه هو الادراک

التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر والادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمى عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على تمام لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الآلهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكمنا بثبوت الحب هناك

قوله ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى الثانين من خلص اوليائه القدسيين شوق **اقول** هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان الاذى

لذيذا وقد تحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جداً حال اذى الحكة والدغدغة فلربما اخيل ذلك شيئاً بعيداً منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقه البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فى الحيوة الاخرى اقول هذه هى المرتبة الثالثة وهى مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية مادامت فى الابدان وقد اثبت لها العشق والشوق معاً وبحسب الشوق الاذى وذكران الاذى لما كانت من قبل المعشوق كان اذى لذيذاً والاذى الذى يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذاً لانه تتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكران ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثانى ان الاذى واللذة فى الدغدغة متباينان فى الوجود والحس لا يتميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقى ظاهر قوله ويتلو هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة اقول هاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق فى المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيتها فى المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة تنبيه فاذا نظرت فى الامور وتاملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هى به عناية فهذه جملة وتجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلا اقول لما فرغ عن بيان مقاصده وقد ظهر فى اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما الباقى النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على

كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها و مشتاقة اليها اذا
فارقته والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

اقول لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها
اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني و بين كيفية
ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل
الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه العلوم الصوفية ترتيبا
ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات و درجات
يخصون بها وهم في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم
يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها نحن نقصها عليك **اقول** الجلباب
الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب اي خلعه والمراد من قوله
فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم
الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كان قد خلعت تلك
الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك
الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم
التي يعجز عن ادراكها الاوهام ويكل عن بيانها الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا
اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين
وامور ظاهرة عنهم هي آثار الكمال الذي يظهر من احوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم
التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن
اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف
عليها ويقربها **قوله** واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان
وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك في
العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان طقت **اقول** سرد الحديث اي اتى
على ولاء وفلان سرد الحديث اذا كان جيد السياق له و سلامان شجرة واسم لموضع

وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم يقال ابسلت فلانا اذا اسلمته الى الهلكة اوهبته او البسل الحبس والمنع وقيل البسل الحلال قال الفاضل الشارح فی هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجى التى يذكر فيها صفات تختص مجموعها بشئ اختصاصا بعيدا عن الفهم ليمكن الاهتداء منها اليه ولا هى من القصص المشهورة بل هما لفظان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذا تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيه هذان الاسمان يكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب المطلوب لا يناله الا بالاشياء فشيئا يظهر بذلك النيل على كمال بعض كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز الذى امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظين قد يجريان فى امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان يذكر ان ابن الاعرابى اورد فى كتابه الموسوم بنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى اسر احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم تعدى سلامان لشهرته بالسلامة والقطع من الاسر وابسل الجرهمى لشهرته بالشرارة حتى هلك فصار منهما فى العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابق للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظين فى نوادر حكايات العرب فان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيره بمعرفة معنى ما وضعه بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة وافهم من لفظى سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك ودرجتك فى العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجد مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة ولعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف

عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان
الى سلامان وابسال احديهما وهي التي وقعت اولاً الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر
ملك لليونان والروم والمصر وكان يصادقه حكيم ففتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان
الملك يريد ابناً يقوم مقامه من غير ان يباشر امرءة فدبر الحكيم حتى تولد ابن له من
نطفته من غير رحم امرءة وسماه سلامان وارضعته امرءة اسمها ابسال وربته
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والى الالتذاذ بها بمعاشرتها ونهاه
ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معاً الى وراء بحر المغرب وكان للملك
آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما
واعطاهما ما اشابه واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة
المرءة فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فيعذب
بذلك وفطن سلامان بذلك فرجع الى ابيه معتذراً فنبهه ابوه الى انه لا يصل الى الملك
الذي يرشح له مع عشقه ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل
منهما بيد صاحبه القيا نفسهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه
الحكيم وقال اطعني اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك
رجاء لوصولها الى ان صار مستعداً لمشاهدة صورة الزهرة واراها الحكيم
يدعوانها فشغفته حباً وبقيت معه ابداً فتنفر عن خيال ابسال واستعد
للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك
واحد للملك وواحد لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن
من اخراجهما احد الا ارسطو بتعليم افلاطون وسد الباب فانتشرت القصة
ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء
لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يتعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي
ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو المفيض الذي يفيض عليه عما فوقه و
سلامان هو النفس الناطقة لانها فاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هي
القوة البدنية الحيوانية التي يستكمل بها النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال

نيلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفكر تعلقها الى غير النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ماوراء بحر المغرب انغماسهما الى الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فقد القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى بيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء انفسهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلاختلال القوى والمزاج واما النفس فلمتابعتهما اياه وخلاص سلامان بقائها بعد البدن واطلاعها على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى الكمال الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيان فهذا تأويل للقصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان وهذا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية فهي التي وقعت الي بعد عشرين سنة من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ المهاتان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشا صبيح الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه سلامان بذلك فابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك بمنزلة ام فدخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين من ذلك في خلوة عشقها فانقبض ابسال عن ذلك ودرت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك لابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان لختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان يستانس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال اليها فلم تملك نفسها فبادرت الى ضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال

وقال فی نفسه ان الابکار الخفرات لاتفعل مثل ذلک وقد تغیم السماء فی الوقت بغیم مظلم فلاح منه برق ابصر بضوءه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم علی مفارقتها وقال لسلامان انی لم یدان افتح لک البلاد فانی قادر علی ذلک واخذ جیشا وحارب اممًا وفتح البلاد لاخیه برا وبحرا وشرقا وغربا من غیر منة علیه فکانا اول ذی قرنین استولی علی وجه الارض ولما رجع ابسال الی وطنه وحسب انها نسیته عاودت الی المعاشقة وقصدت معانقة فابی وازعجها فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال الیه فی جیوشه وفرقت المرأة فی رؤساء الجیش اموالا لیرفضوه فی المعرکة ففعلوا فظفر به الاعداء وترکوه جریحا وبه دماء حسبوه میتا فعطفت علیه مرضعة من حیوانات الوحش والقمت حلمة لدیها واغتذی الی ان انتعش وعوفی ورجع الی سلامان وقد احیط به الاعداء واذلوه وهو حزین من فقد اخیه فادرکه ابسال واخذ الجیش والعدة وکرا علی الاعداء وبددهم واسر عظمتهم وسوی الملک لاخیه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقیاه السم فمات وکان صدیقا کبیرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موت اخوه واعتزل عن ملکه وفوض الی بعض معاهدیه وناجی ربه فاوحی الیه جلیة الحال فسقی المرأة والطابخ والطاعم ثلثتهم ما سقوا اخاه ورحلوا هذا ما اشتمل علیه القصة وتأویلها ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسالا للعقل النظری المرتقی الی ان حصل عقلا مستفادًا وهو درجتا فی العرفان ان کانت ترتقی الی کمال وامرأة سلامان القوة البدنیة الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال میلها الی تسخیر العقل کما سخرت سائر القوی لیکون مؤتمرا لها فی تحصیل مادتها الفانیة واباؤه انجذاب العقل الی عالمه واختها التی املکتها القوة العملیة المسماة بالعقل العملی المطیع للعقل النظری وهو النفس المطمئنة وتلبیسها نفسها بدل اختها تسویل النفس الامارة مطالبها الخسیسة وترویجها علی انها مصالح حقیقیة والبرق اللامع من الغیم المظلم هو الخطفة الالهیة التی تسنح فی اثناء الاشتغال بالامور الفانیة وهی جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوی وفتح البلاد لاخیه اطلاع النفس بالقوة النظریة علی الجبروت والملکوت وترقیها الی العالم الالهی وقدرتها بالقوة العملیة علی حسن تدبیرها فی مصالح بدنها وفی نظم امور المنازل والمدن ولذلک سماه بلول

ذی القرنین لانه لقب لمن تیمات الخافقین و رفض الجیش له انقطاع الحسیة والخیالیة
والوهمیة عنها عند عروجها الی الملأ الاعلی و فنون تلک القوی لعدم التفاتها الیها
وتعدیته بلبن الوحش فاضة الکمال علیه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال
حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند ها لحاجة تدبیرها اشتغالها فوقها و رجوعه
الی اخیه التفات العقل الی انتظام مصالحها فی تدبیرها البدن و الطابخ هو القوة الغضبیة
المشتعلة عند طلب الانتقام و الطاعم هو القوة الشهویة الجاذبة لما یحتاج الیه البدن
وتعاطیهم علی هلاک ابسال اشارة الی اضمحلال العقل فی ارذل العمر مع استعمال
النفس الامارة ایاهما لازدیاد الاحتیاج بسبب الضعف و العجز و اهلاک سلامان
ایاهم ترک النفس استعمال القوی البدنیة آخر الامر و زوال هیجان الغضب والشهوة
وانکسار غادیتهما و اعتزال الملک و تفویضه الی غیره انقطاع تدبیره عن البدن
وسیرورة البدن بحسب تصرف غیرها وهذا التأویل مطابق لما ذکره الشیخ ومما
یؤید انه قصد هذه القصة انه ذکر فی رسالته فی القضاء والقدر قصة سلامان ذکر
فیها حدیث لمعان البرق من الغیم المظلم الذی اظهر لابسال وجه امرأة سلامان
حتی اعرض عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة
الشیخ لئلا یطول الکتاب **تنبیه** للمعرض عن متاع الدنیا و طیباتها یخص باسم
الزاهد والمواظب علی فعل العبادات من القیام والصیام ونحوهما یخص باسم العابد
والمنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف
وقد یترکب هذه مع بعض **اقول** طالب الشیء یبتدی بالاعراض عما یعتقد انه یبعد عن
المطلوب ثم یستنهض باقبال علی ما یعتقد انه یقرب الیه وینتهی عند وجدان المطلوب
فطالب الحق یلزم فی الابتداء ان یعرض عما سوی الحق لاسیما ما یشغله عن الطلب اعنی
المتاع الدنیاوی و طیباتها ثم یقبل علی ما یعتقد انه تقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة
هی العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبری والتولی باعتبار ثم اذا وجد
الحق فاول درجات عرفانه هی المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هی هذه الثلث لذلک
ابتداء الشیخ بتعریفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد فی الاشخاص علی سبیل الانفراد
وقد توجد علی سبیل الاجتماع و ذلک بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائیة

يكون ثلثة والثلاثية يكون واحدًا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه
مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشترى بمتاع الدنيا متاع
الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة
عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الآخرة هي الاجر والثواب
وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن
جناب الغرور الى جناب الحق فتصير شاملة للسر الباطن حين ما يستجلي لتجلي الحق
لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر
اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا
في سلك القدس **اقول** لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه
على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليماثر الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد
والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري
متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لياخذ اجرته فالفعلان
مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجها
الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون
فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه على غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض
لهممه التي هي مبادي اراداته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه
الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال بها الى العالم
العقلي شيء اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع
ولا ينازع العقل ولا يزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون
جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب
اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بني
جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما فيفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم
لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثيرا وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس
معاملة وعدل يحفظه وشرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه
بآيات تدل على انها من ربه ووجب ان يكون للمحسن وللمسيء جزاء من عند القدير

القدير فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة وفرضت
عليهم العبادة المذكورة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا
الاجر الجزيل فى الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيما هم

مولون وجهتهم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه
ثم اقم واستقم **اقول** لما ذكر فى الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران
من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب فى الاخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع
عليهما واثبات ذلك مبنى على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعول له
من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا فى مدة
لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون فى
تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعاوضة وهى ان يعمل كل واحد مثل عمل
الآخر ومعاوضة وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج
فى تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهى المراد من قولهم الانسان مدنى بالطبع والتمدن فى اصطلاحهم
هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون كل
ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهى ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه فى ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك
الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك
فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت
لها قوانين كلية وهى الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة فى اللغة مورد الشاربة
وانما سمى المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة فى الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية
ثم نقول الشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذى
ينبغى وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا فى وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه
فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون فى قبول الشريعة

واستحقاق الطاعة انما يتحقق بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع و العوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع نبي هو ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخروبان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على المتمثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية فلما يكون يقينية فلا تكون ثابتة لوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون الشيء داعيا الى التصديق بوجود خالق قادر خبير والى ايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد آخروبين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شريعة يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بتلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف بمتمثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليها تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم اي الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي

واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم بانه واجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذى هو خير ما وهو الله تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجوده فذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب الوجود والا لكان الناس بالفطرة بهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم ان المعجزات دالة على كون النبي من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء واضدادهم من السحرة كما سيجيء في النمط العاشر ومميز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الشر والخير عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان الانسان العاصي لمعصيته تقتضي سقوط العقاب

والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعليل بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجوب الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الانسان مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط تلك العقاب

ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا بها انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب وما يجري مجراه والدليل على ان ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة ولا لرهبة فان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي فيه والمطلوب فيكون الحق ليست الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه اقول لما ذكر غرضا لعارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احدهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول لاجل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس مؤثرا لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما لخص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فانجر الحق

الی جناب الحق لیس هو الحق ذاته فلذا مراده لیس ان العارف لا یقصد فی تعبده غیر الحق مطلقا بل هو ان العارف لا یقصد غیر الحق بالذات انما یقصد الحق بالذات و یقصد ان قصد غیره بالعرض و لاجل الحق کما مر لهذا الحکم من حیث یلاحظه العارف نفسه بالقیاس الی الحق الاول الذی هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ کل واحد من الحق والعبادة بالقیاس الی الآخر وجد استناد العبادة الی الحق الاول واجبا من الجهتین اما باعتبار ملاحظة الحق بالقیاس الی العبادة فلما ذکره فی قوله و لانه مستحق للعبادة اما باعتبار ملاحظة العبادة بالقیاس الی الحق فلما ذکره فی قوله و لانها نسبة شریفة الیه و ذکر الفاضل الشارح فی هذا الموضع ان تعبد العارفین یکون اما لذات الحق او الصفة من صفاته او لتکمیل نفسهم و هی طبقات ثلث مترتبة اشار الشیخ الی الاول بقوله و تعبده له فقط و الی الثانیة بقوله و لانه مستحق للعبادة و الی الثالثة بقوله و لانها نسبة شریفة الیها اقول فی هذا التفسیر تجویز ان یکون للعارف مقصود بالذات غیر الحق و باقی الفصل یدل علی خلافه ثم ان الشیخ اشار الی ان کون غرض العارف منافیا لا غراض غیره بقوله لا لرغبة او رهبة ای لا لرغبة فی الثواب او رهبة من العقاب و بین فساد کون ذلک غرضا بالقیاس للعارف بقوله و ان کانتا ای و ان کانت الرغبة او الرهبة المذکورتان غایتین للعباد فیکون الثواب المرغوب فیه والعقاب المرهوب عنه هو الداعی الی عبادة الحق و فیهما مطلوب عابد الحق و یکون الحق غیر الغایة بل هو الواسطة الی نیل الثواب او الخلاص من العقاب الذی هو الغایة و هو المطلوب فیکون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح و من الناس من احال القول بکون الله تعالی مرادا لذاته و زعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممکنات لانها تقتضی ترجیح احد طرفی المراد علی الآخر و ذلک لا یعقل الا فی الممکنات قال و الشیخ ایضا برهن فی اول النمط السادس ان کل من یرید شیئا فلا بد و ان یکون حصوله للمرید اولی من عدمه و یکون المقصود بالقصد الاول هو ذلک الحصول و بنی علیه ان کل مرید مستکمل فاذن کل من اراد الله تعالی لم یکن مراده هو الله تعالی بل استکمال ذاته و اجاب عنهما بانها مصادرة علی المطلوب لانهما مبنیان علی ان الارادة لا تتعلق الا بالممکن و لا بما یستکمل به المرید و هو

ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بانه لا بشئ غيره وايضا اقول في بيانه ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد وامكان المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقطت الاعتراضات **اشارة** المستحل توسط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفتها مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق بما يليه من اللذات الزور فيتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله تعالى ويطيعه ليخول له في الاخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هنيء ومنكح بهي واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده **اقول** المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلقة والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكه السن واحنكه اي احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يتناوله وعكف على الشئ اي اقبل على الشئ مواظبا وخوله الله الشئ اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشئ اي ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلى الله عليه وسلم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن جوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شئ آخر غيره وهو من يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات القوم وللشيخ لطائف كثيرة يتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو

نقصان لا يمكن ان يزول منها تنبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذى يطلب شيئاً فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما علق به يده مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه فى صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان تارك اشياء ليستأجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة وسنة اسبة همته الى الدناءة والضعة وان قول بعضهم لبعض مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعيير البالغ فى تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر فى آخر الفصل ان هذا الناقص ايضاً يحوز ان ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب وعد الانبياء وقد اشار الى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التى تليق بهم **اشارة**

اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى او الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد

اقول اعتراه اى غشيه واعتلاق العروة الوثقى اى الاعتصام بها اعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطلوب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التى هى الوصول الى الله تعالى ويشرح ما ينسنح لهم من منازلهم فذكرها فى احد عشر فصلاً متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادى حركاتهم فذكر ان الارادة هى اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهى المبدأ القريب من الحركة ومبدأ تصورها الكمال الذاتى الحاصل بالمبدأ الاول الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقاً جازماً مع سكون نفس سواء كان يقينياً مستفاداً من قياس برهانى او كان ايماناً مستفاداً من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة يعتريها بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة فى الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا تزول ولا تتغير فهى مبدأ حركة السر

الی عالم القدس وغایتها نیل روح الاتصال بذلک العالم واعلم ان الشیخ ذکر فی النمط
الثالث ان للحرکة الارادیة الحیوانیة اربع مبادی مترتبة الادراک ثم الشوق المسمی
بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمی بالارادة الجازمة ثم القوی المؤثرة المنبثة فی الاعضاء
والحرکة المذکورة ههنا المسمی بالارادة الجازمة ارادیة لکنها لیست بحیوانیة فلها
من المبادی المذکورة الاولی وهی ما عبر عنه بالاستبصار والعقد المقارن بسکون
النفس والثانیة والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحد تاههنا لانهما لایتباینان
الا عند اختلاف الدواعی والتعارض وذلک الاختلاف لایتصور مع سکون
النفس الذی اشترط ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحرکة لیست بجسمانیة والفاضل
الشارح اورد فی تفسیر هذا الفصل صفات طلاب الحق والریاضات اللائقة بکل صنف
وذلک غیر مناسب لما فیه **اشارة** ثم انه یحتاج الی الریاضة والریاضة متوجهة
الی ثلثة اغراض الاول تنحیة ما دون الحق عن مستن الایثار والثانی تطویع النفس
الامارة للنفس المطمئنة لتجذب قوی التخیل والوهم الی التوهمات المناسبة للامر القدسی
منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلی والثالث تلطیف السر للتنبه والاول
تعین علیه الزهد الحقیقی والثانی یعین علیه عدة اشیاء العبادة المشفوعة بالفکرة
ثم الالحان المستخدمة لقوی النفس الموقعة لما لحن به من الکلام موقع القبول من
الاوهام ثم نفس الکلام الواعظ من قائل ذکی بعبارة بلیغة ونغمة رخیمة وسمت
رشید واما الغرض الثالث فیعین علیه الفکر اللطیف والعشق العفیف الذی
تأمر به شمائل المعشوق لیس سلطان الشهوة **اقول** مستن الایثار طریقه
والمشفوعة المقرونة وکلام رخیم ای رقیق یقال رخم صوته ای لینه والشمائل بالکسر الخلق وجمعه الشمائل والمقصود
من هذا الفصل ذکر الاحتیاج المرید الی الریاضة وبیان اغراض الریاضة واما ذکر قبل الخوض فی تفسیر
موضع الریاضة فاقول ریاضة البهائم منعها عن اقدامها علی حرکات لایرتضیه الرائض و
اجبارها علی ما یرتضیه لیتمرن علی طاعته والقوی الحیوانیة التی هی مبدأ الادراکات والافاعیل
الحیوانیة فی الانسان اذا لم یکن لها طاعة القوة العاقلة ملکة کانت بمنزلة بهیمة
غیر مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تثیرهما المتخیلة والمتوهمة
بسبب ما یذکرانه تارة وبسبب ما یتادی الیهما من الحواس الظاهرة تارة الی

بما يلائمهما فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي ويستخدم القوة العاقلة فی تحصيل مراداتها فيكون هی امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادی والعقلية متأثرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والحساسات والافاعيل المثيرة بالشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملی ان يصير متمرنة على طاعة متأدية فی خدمته تأتمر باوامرها وتنتهی بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة بحسب المبادی وباقی القوی باسرها مؤتمرة مسائلة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما على الآخر تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فيكون لوامة وانما سميت هذه القوی النفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات فی التنزيل الالهی فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات العقلية المذكورة فی الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضاتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلة بالحقيقة فی هذه الرياضة ولا ينعكس لانها تختلف باختلاف مراتبهم فی سلوكهم يبتدی من اجل اصنافها وينتهی عند ادقها فهذا ما قوله فی الرياضة وارجع الى المقصود الاقصى من الرياضة شیء واحد هو نيل الكمال الحقيقی الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودی وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثانی تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم من الجانب السفلی الى الجانب القدسی ويشيعهما سائر القوی ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعنی الدواعی الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر

للتنبه وهو يحصل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشئ اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه السر عبارة عن تهيؤه لان تتمثل فيه الصور العقلية سريعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة يجعل البدن بكليته متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا الى الحق والا فصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها اعني الصلوة رياضة ما لهمم العابد والعارف وقواه لنفسه ليجرهما بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة يقبل عليها لا عجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هي مادة الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية واغراضها الخاصة بها فيشيعها تلك القوى وح تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها يوقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على الحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس منتبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على سائر القوى لاسيما اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع فان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصد القائل غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ

فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون نغمة رخيمة فان ملين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس تناسب كل صنف منها صنفا من الهيآت النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في المعالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اى يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد السلوك سريعا واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراكات العقلية فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذى يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذى يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بتقييده بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدام القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا

اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه

وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه يكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض
اقول عن الشئ اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا اذا ومض
لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات
الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شئ من الاستعداد المكتسب بالارادة و
الرياضة وتتزائد بتزائد الاستعداد وقد لاحظوا في تسمية بالوقت قول النبي
صلعم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان
يكشفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف
على فواته **اشارة** ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيأ
عاج منه الى جانب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل
شئ **اقول** اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد
منه ويوجد في بعض النسخ بالوجهين اي ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر
خفية وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجانب
القدس اذا صار ملكة فهي مدخل قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي لان معدا
لحصوله من قبل **اشارة** ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو
عن سكينته فيتنبه جليسه لاستيفاز لا عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة
لم يستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه **اقول** علا واستعلى بمعنى والسكينة
الوقار واستقر في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف
وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان الخبيث لسبب فيما ذكره الشيخ
ان الامر العظيم اذا فاض الانسان بغتة قد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجوم
غير متاهبة له فينهزم عنه دفعة فاذا توالى واستمر به الف الانسان زال عنه
الاستفزاز لان النفس قد تتاهب لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف يمكن
من نفسه الاستقرار المذكور لاستنكافه عن التراقي بالكمال فلذلك يتمكن من كتمان ما يرد
عليه ويستعمل التلبيس فيه **اشارة** ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب
له وقته سكينة فيصير المخطوف مالوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة
مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجة فاذا انقلب عنها انقلب حيران

اسفا اقول وفي بعض النسخ بدل قوله تنقلب له وقتة سكينة ينقلب له وقد سكينة
يقال وقد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر
والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي
بعض النسخ ثبتا اي ثابتا يحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول اسفا اي
متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل
في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما
اقول تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام
كان بحيث يقل ظهوره دلائل عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب ب
فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال
بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى
غيره اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج
الى ان يكون له متى شاء اقول في بعض النسخ انما يتسنى له اي ينفتح ويتسهل
عليه يقال سناه اي فتحه وسهله اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف
امره على مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار
فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون
اقول يعرج عروجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه والعرج اي
مال وانعطف والتعريج هنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف
واحتف حوله اي اطال به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشارة فاذا عبر
الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذي بها شطر الحق ودرت عليه اللذات
العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان
بعد مترددا اقول يقال در اللبن وغيره انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا
تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو الاتصال بالحق دائما
وانما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذي بها شطر
الحق بالارادة فليتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه
لما بها من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة

بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين **اشارة** ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي تزينها وهنالك يحق الوصول **اقول** هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام وبينها درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي تزينها وبيانه ان الاحظ من حيث هو لاحظ انما لحظ كونه لاحظا فقط لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهي مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجهة الى النفس وتارة متوجهة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجهة اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم هنا بالوصول التحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط في منتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء ووسط وانتهاء ووسط والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بدأ به السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ارتيادا الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر الاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب

للمنتهى **تنبيه** الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هى الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص **اقول** لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذى هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما يتنزه عنه يعنى ما سوى الحق شغل فلان الزهد مؤد الى ما يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التى هى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر انه ايضا عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اى اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما يحترز عنه ثم عقبه باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان بذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضى ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد ينبغى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هى الذات وان كان بالحق تيه فاذن الى موقف فى هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون متأديا الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذى ذكره فى اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية الى الحق خلاص وهناك ايضا ظهر معنى قولهم المخلصون على خطر عظيم **اشارة** العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض معن فى جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف **اقول** قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين فى هذا الفصل واقول فى تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبى والثانى ايجابى وربما يعبر عن التحلية بالتذكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التذكية فهى التى مر ذكرها وقد رتبها الشيخ فى هذا الفصل فى اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما

على الآخر ومنه فرق الشعر والنقض تحريك شئ يتفصل عنه شيئاً مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع شئ عن شئ والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالات فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلاً لها بالتجرد عن سوى الحق والاتصال ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض للذاته بالكلية فهي درجات التزكية واما التخلية فسيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يأبى عنها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقاً باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة ومتحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتياً لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شئ واحد منه كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو لا شئ غيره وهذا معنى قوله منتهى الى الواحد وهناك لا يبقى وصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف **اشارة** من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين

الى العين دون السامعين للاثر | قوله العرفان حال للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئاً آخر غيره هذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذى هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اى معظمه وهنالك درجات هى درجات التخلية بالامور الوجودية التى هى النعوت الالهية وهى ليست باقل من درجات ما قبلها اعنى الدرجات التركية من الامور الخلقية التى تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيط غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير فى قوله عزوجل لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي الآية فالارتقاء فى تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وفى هذه سلوك فى الله تعالى ونهاية السلوكان بالفناء فى التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التى لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلاً عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا يدرك بالاوهام والموهومات لا يدرك بالتخيلات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعائن بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد فى الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال فى قوله ولا يكشف عنه المقال غير الخيال لما سنبين فى النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسى فقد تتراآى فى خيالاتهم مثل تحاكى محاكاة تعيد جليا | تنبيه العارف هش بش بسام يجل الصغير من تواضعه مثل ما يجل الكبير ويبسط من الخامل مثل ما يبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شئ فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل | قوله لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع فى بيان

اخلاقهم واحوالهم بق رجل هش بش ای طلیق الوجه طیب بسام ای کثیر التبسم والدنیه المشهور ویقابله الخامل وسواسیة علی وزن ثمانیة ای اشباه وهی قریبة الاشتقاق من لفظ سواء ودرية فواعلة او ما یشبهها ولیس علی قیاس ومعنی الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعنی المشابهة العامة وتسویة الخلق فی النظر ائران لخلق واحد یسمی بالرضاء وهی خلق لا یبقی لصاحبه انکار علی شیء ولا خوف من هجوم شیء ولا حزن من فوات شیء والیه اشار من قال رجل من قائل ورضوان من الله اکبر ومنه یتبین تأویل قولهم خازن الجنة ملک اسمه رضوان **تنبیه** العارف له احوال لا یحتمل فیها الهمس من الحفیف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهی فی اوقات انزعاجه بشیر الی الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حرکة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن کل شیء واما سعة للجانبین لسعة القوة وکذلک عند الانصراف فی لباس الکرامة فهو هش خلق الله بهجته

اقول الهمس الصوت الخفی وحفیف الفرس دویه فی جریه وکذلک حفیف جناح الطائر وخلجه جذبه وانزعجه وخلجه ایضا شغله وازعجه فانزعج ای قلعه عن مکانه فانقلع وتاح له ای قدر وفی روایة باح ای ظهر بق باح بسره ای اظهره والمعنی ان للعارف احوالا لا یحتمل فیها الاحساس بشاغل یرد علیه من خارج ولو کان ذلک الشیء اضعف ما یحس به فضلا عما فوقه وتلک الاحوال یکون فی اوقات توجه سره الی الحق اذا ظهر فی تلک الاوقات حجاب قبل الوصول الی الحق اذ قدر له حجاب اما من جهة نفسه کما یرد علیها ما یزیل استعداده او من جهة حرکة سره کان یتمائل فی فکره فیعرض له الالتفات الی شیء غیر الحق وبالجملة لا یتم بسبب احد المانعین وصوله بالحق بل یبقی منتظرا متحیرا فیغلب علیه بسبب ذلک السآمة من کل وارد غیر الحق والملالة عن کل شاغل عنه فلا یحتمل شیئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا یکون کذلک لانه عند الوصول لا یخلو من احد الامرین احدهما ان یکون القوة بحیث لا یقدر مع الاشتغال بالحق علی الالتفات الی غیره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وح یکون مشغولا بالحق فقط غافلا عن کل ما یرد علیه فلا یحس بالشواغل الخارجیة والثانی ان یکون القوة بحیث نفی

الامرين معاً فلاميل بالامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند
الانصراف فلانه يكون تحت اهش الخلق ببهجته فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة
تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة
المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق
ناصح ولا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله **اقول**
لا يعنيه اى لا يهمه وفى الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس
التفحص وتحسست من الشئ اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اى
استهامه وغيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة
ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا
عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتحسس لا فارغ او خائف او غائب ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا
امر بالمعروف فامر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد لولده وذلك لشفقته على
جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما سبه غيره عليه من غير اهله والفاضل الشارح
قال فى تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو
غير مطابق للمتن **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت
وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر
من ان يجرحها زلة البشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق **اقول**
الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون
اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود وهما وجوديان و
الثانى اما ان يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة
وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ
وذكر علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من
الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعى العبر فربما استوى عند العارف
القشف والترف بل ربما اثر القشف وكذلك ربما يستوى عنده التفل والعطر
بل ربما اثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق

وربما اصغى الى الزينة واجب من كل جنس عقيلة وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين **اقول** يقال تقشف الرجل اذا لوحته الشمس والفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع واترفته النعمة اي اطغته وهو تفعل بين التفعل اي غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر دره والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب البهاء والبهاء الحسن والزينة الفضيلة وخطيت المرأة عند الزوج خطوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب بميل العارف اليهما احدهما فضل العناية والثاني مناسبة للامر القدسي **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصار به فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئة ان لم يعقل التكليف **اقول** اجترح اي اكتسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس من هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت يعقله ذلك او بمن يتأثم بترك التكليف ان لم يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين **اشارة** جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد ويطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل وعبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه فكل ميسر لما خلق له **اقول** الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي تقبض تقبض المذعور والمراد بذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور الفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم به فان الناس اعداء ما جهلوا والى هذا النوع من الكمال

ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في اسرار الآيات

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال **اشارة** اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوق له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة **اقول** يقال ما رزأت ماله اي ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه المرزئة وانما وصف قوة العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سئلت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة **اقول** الامساك عن القوة قد يعرض لسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوة مع العوارض الغريبة ليست بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوة التي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية هنا واجدة لما تتغذى بها اعني المواد الردية وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوة في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجوب الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات السابقة

الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متاتية **اقول** نبه فى هذا الفصل على الامساك عن القوة الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزعج اليها احتيج اليها اولم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقعت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففى اصناف المرض مضادة مسقطة للقوة ولا وجود له فى حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدنى من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمعاند لمذهب الطبيعة **اقول** السبب فى كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوة هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسى المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التى منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قاس بين الامساك العرفانى والامساك المرضى ولم يقاس بينه وبين الامساك الخوفى لان الخوف والعرفان متساويان فى الاعتراف بكون احدهما مقتضيا للاعتراف بتجويز كون الافعال النفسانية سببا له اما المرضى فمخالف لهما للسبب الذى ذكرناه وهو وجدان المادة التى تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضائه الامساك اولى من المرض لان المرض فى بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لان يسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثانى راجع الى الصورة وهو تضعف القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها

بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التى لا توجد لا مع تعادل الاركان وتغذى للحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان مختص بامر يقتضى ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدنى الذى يقتضى ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا فى اعتبارك مذاهب الطبيعة **اقول** هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها فى هذا الفصل ويجيء بيانه فى فصل بعده **تنبيه** قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى تعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة بانبساطها تضعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له فى الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب له لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التى يعرض له سلاطة او عنته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم وجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة **اقول** المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت له اى اعطت يقال اولته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيوانى فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضى انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى الخارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضى ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التى يعرض له ويحركه

اعتراز بالحق او حمية الالهية اشد مما يكون لغيرها كانت اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امراً ممكناً ومن ذلك تتعين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية **اشارة** واذا بلغك ان عارفاً حدث عن غيب اصاب متقدماً ببشير او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسباباً معلومة **اقول** هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وبين سببها في ستة عشر فصلاً بعده **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان ينال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات **اقول** يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حال النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضاً ليس ببعيد ولا منه مانع اللهم الا مانع يمكن ان تزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع من الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقاً للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجي بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستوراً الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة

كما للنفوس منا مع ابدائنا وانها تنال بتلك العلاقة كمالاً ما حتى صار للاجسام السماوية
زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي فيفهم منك مما نبهنا عليه ان للجزئيات
في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشاً على هيئة جزئية شاعرة
بالوقت او النقشان معاً **قوله** القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب
حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة
في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم
فيها والمقدمة الاولى قد ثبت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت
فيما اسلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشاً على وجه كلي اشارة الى ارتسام
الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى
قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة
في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر
من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك من العلم بالمعلول واللازم فان جميع
ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات
الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية
مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأي
المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله لتظاهر
رأي جزئي وآخر كلي الى الرأي الخاص به المخالف لرأي المشائين وهو اثبات نفوس
ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معاً للافلاك فانه قال بارتسامهما معاً
في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة
وما يلوح اسمها وسائر ما بعده الى قوله كمالاً ما متعلق به وحاصل خبرها وقوله صار
للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات
في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك
لتظاهر رائيين عندها احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يستلزمان النتيجة كما
في الذهن الانساني ولفظة مستوى تنزع في بعض النسخ بالرفع على انه
صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من انها التي

هی ضمیر المنفصل فی قوله ما یلوح وهو الصحیح لان الموصوف بالاستتار هو الحکم بوجود تلک النفوس التی ذکرها الشیخ فی مواضع انه سر لا النظر المودی الی ذلک الحکم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة ونفوس ناطقة بدل من قوله ما یلوح وانما جعل هذا المسئلة من الحکمة المتعالیة لان الحکمة المشائیین حکمة بحثیة صرفة وهذا وامثالها انما یتم مع البحث والنظر بالکشف والذوق فالحکمة المشتملة علیهما متعالیة بالقیاس الی الاول ثم ان الشیخ لما فرغ عن تذکار ما من اشار الی ما اجتمع من ذلک بقوله فیجتمع لک مما نبهنا علیه الی قوله شاعرة بالوقت الی الحاصل من رأی المشائین وبقوله والنقشان معاً الی ما اقتضاه رأیه وفی بعض النسخ والنقشان معا وهو ظاهر ای وفی العالم النفسانی اما نقش واحد علی هیئة جزئیة بحسب الرای الاول او النقشان معا بحسب الرای الثانی **اشارة** ولنفسک ان تنتقش بنقش ذلک العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلک فلا تستنکر ان یکون بعض الغیب ینتقش فیها من عالمه ولازیدنک استبصارا **اقول** هذا الفصل یشتمل علی تقریر المقدمة الثانیة التی اشرنا الیها فی الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغیب فی النفس الانسانیة مشروطا بشرطین وجودی هو حصول الاستعداد وعدمی هو زوال الحائل لان قابلیة النفس انما یتم بهذین الشرطین والفعل الصادر عن الفاعل التام انما یجب عند وجود قابل قد تمت قابلیته فاذن ارتسام الغیب فی النفس الانسانیة واجب عند حصول هذین الشرطین لکن البحث عن هذین الشرطین سیتلی تفصیلا فالشیخ نبه علی ذلک بعد هذا الحکم الاجمالی فی عدة فصول **تنبیه** القوی النفسانیة متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعکس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فیکاد لا یسمع ولا یری وبالعکس فاذا انجذب الحس الباطن الی الحس الظاهر اخل العقل التنفا نبت دون حرکته الفکریة التی تفتقر فیها کثیرا الی آلته وعرض ایضا شیء آخر وهو ان النفس ایضا انما تنجذب الی جهة الحرکة الفکریة فتتخلی عن افعالها التی لها بالاستبداد واذا استمکنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ایضا ولم یتأدعنها الی النفس ما یعتد به **اقول** اما عرض

فی الفصل السابق مبنی علی مقدمات منها ما ذکرہ فی هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعیلها یمنعها عن الاشتغال بغیر تلک الافاعیل وهو المراد من قوله قوی النفس الانسانیة متجاذبة متنازعة ومثل بالشهوة والغضب ثم بالحس الباطن والظاهر ولما کان تعلق المطلوب بالمثال الاخر اکثر اعادة لتذکر احکامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الی الحس الظاهر امال العقل الیه ای جعل له الانجذاب الفکر الذی هو آلة العقل فی حرکته العقلیة ممیلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلک الحرکة المفتقرة الی الآلة وفی بعض النسخ امال العقل الیه ای امال ذلک الانجذاب العقل الیه وفی بعض النسخ اضل العقل التہ ای اضل فی سلوک سبیله بحرکته تلک ثم قال وعرض ایضا شئ آخر ای وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفکر فیما یدرکه شئ آخر فهو تخلیتها عن افعالها الخاصة یعنی التعقل ثم ذکر احکام عکس هذہ الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال و اذا استمکنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها صارت الحواس الظاهرة ای ضعفت یقال حار الحر والرجل اذا ضعف وانکسر وفی بعض النسخ حارت ای تحیرت فی امرها والباقی ظاهر **تنبیه** الحس المشترک هو لوح النقش الذی اذا تمکن منه صار النقش فی حکم المشاهدة وربما زال الناقش الحسی عن الحس وبقیت صورة وهیئة فی الحس المشترک فبقی فی حکم المشاهد دون المتوهم ولیحضر ذکرک ما قیل لک فی امر القطر النازل خطا مستقیما وانتقاش النقطة الجوالة محیط دائرة فاذا تمثلت الصورة فی لوح الحس المشترک صارت مشاهدة سواء کان فی ابتداء حال ارتسامها فیه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فیه لا من قبیل المحسوس ان امکن **اقول** هذہ مقدمة اخری وهی تذکیر ما تقرر فیما مر من فعل الحس المشترک وهو ان المرتسم فیه یکون مشاهدا ما دام مرتسما فیه وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج و اما من داخل والذی من خارج یحدث مع حدوث السبب کحصول صورة القطر النازل فی الخیال عن مشاهدته فی المکان الاول فبقی تارة مع بقاء السبب کبقاء

صورته المنتقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدته فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل محتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فى سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة **اقول** يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالى من السبب الداخلى وتقريره ان الصور التى يشاهده المتبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن يعد من الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة فى الخارج والا يشاهدها غيرهم فهى مرتسمة فى قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة فهى اذن اما من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال ومن سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى النفس التى يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم اى الصور التى يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت فى التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كانت هى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة ثم هذا ما فى الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فى الفرق

بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل
لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبرزه عن الخيال برزا ويغصبه منه غصبا
وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعينه فيشغل
بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة
لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط
فيتسلط التخيل عن الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة **اقول** ارتسام
الصور في حس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم
موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن الدوام علم ان هناك مانعا فنبه
الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو الحس
الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يرد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور
من السبب الباطني فكانه يبتزه عن المتخيلة بزا اي يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا
والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في السائر الحيوانات
فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة احتاجا الى التفكر والتخيل على الحركة فيما
يطلبانه ويشغلانه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التفكر والتخيل عن الاعتمال
والاعتمال هو العمل مع اضطراب المتصرفين فيه بما يعينها من الامور المعقولة او الموهومة
اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فجبر التخيل الى
فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير
ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصغير
من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح
العظيمة مدفوع بما مر وربما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين
يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا
ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما ينجذب معها الى جانب الطبيعة المستهضمة
للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر تجذبا بما قد دلت عليه فانها
ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه
فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل

على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذالك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوته السلطان ووجدت للحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوال في حكم المشاهدة **اقول** يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين اوكلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان للطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فينجذب النفس اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شانها لشايعتها الطبيعة على ما هو فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي ينجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن لاجل الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا يفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان وتبقى المتخيلة في النوم قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وتشغلها ذلك عن الضبط الذي لها وضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين **اقول** معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كانت انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية اقل وجودا وكان يفضل منها للجانب الاخر فضلة اكثر واذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى **اقول** لما فرغ من اثبات ارتسام الصورة في الحس المشترك

من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل
الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة
مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انه كلما كانت النفس قوية لم يمنعها اشتغالها
بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال
بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت
القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية
قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كانت انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن
الجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه
ان التخيل انما ينتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها
بالمحاكات لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن الافعال الخاصة بها
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات
قليلا بحيث لا يعارضه المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين
اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن الجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة
والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان الامر بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان
يفضل منها لذلك الفعل فضله اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات
الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها
اليه اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد
ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها
نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم
او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه
كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون واذا عرض ما فينجذب
النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش ثم انجذب التخيل اليه وتلقاه
ايضا وذلك اما لتنبه من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه

فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس لنا طقية له طبعا فانه من معاوق النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تخرج النفس الشواغل منها النقش فى لوح الحس المشترك ۱ **اقول** تكون للنفس فلتات اى فرص تجدها النفس فجاة وساحا اى جرى والترح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسى بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلى وتتادى اثره الى التخيل فتصور التخيل فى الحس المشترك صورا جزئيا متساوية لذلك المرتسم العقلى وهذا انما يكون فى احدى الحالتين احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض او تحلل آلته اعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد النفس سانح غيبى تحرك التخيل اليه بسببين حاملين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها يتنبه له لكونه بالطبع سريع التنبيه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس يستعمل التخيل بالطبع فى جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه فى لوح الحس المشترك **اشارة** واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها مثل هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم فى المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظوما او هتافا او غير ذلك وربما ممكن مثالا مع فوة الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان فى اجل الاحوال الزينة **اقول** مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق فى الخيال والارتسام الواضح فى الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل

مع المرضى والممرورين من توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار بنفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحق بالوجوه من ذلك في هذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون مشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقد يقال هتف به اي صاح ومنه ما يكون مشاهدة مثال موفود الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ في اصل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلام من غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشئ الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما يستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد وضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك **اقول** محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة و محاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء باللون الصفراء وغلبة السوداء بالالوان السوداء وقوله ما يستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستليا للحدود الوسطى نسختان اظهرهما الآخر لان طلب الحدود الاوسط لا تسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات والمشبه الاوسط في الاستقرات والتمثيلات والمصالح الاخر التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والتفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل اولا فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها اي يقلعها ويحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اي الى ان تضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها

اذا اشتدت او وقفت التخيل على ما يريده ويمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب
الرأي حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه
صارف للتخيل عن التلدد اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب
قداما ووراء كما يفعل الحائر ايضا عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن
مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها انقطعت
عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة
لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم و
اليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتي

اشارة فالاثر الروحاني السانح للنفس في
حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر
فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى
عن الصريح ولا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون
قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترتسم الصورة في الخيال ارتساما
جليا وقد تكون النفس بها معنية فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا تتشوش بالانتقالات
وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل فيما تباشره من افكارك يقظان فربما
انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى
ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه
وكذلك الى آخر وربما اقتنصت الغرض من مهمك الاول وربما انقطع عنه وانما اقتنصته
بضرب من التحليل والتأويل اقول لما كانت الآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة
مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدته ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيفة لا يبقى له اثر
تذكرة ومتوسط ينتقل عنه الى التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة
الجأش اي ثابتة شديدة القلب ويكون معنية بها فتحفظها ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست
لهذه الآثار فقط بل لجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل
وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن **تنبيه** فما كان
من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما
او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل وتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته

وتاويله احتياجا الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات
الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير **اقول** الصراح الخالص انما يختلف التاويل والتعبير
بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي
وانما يكتفي فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف
ايضا القياس الى كل شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه
قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب **اشارة**
انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد
القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فتخصص بذلك
قبول مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع
هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل
اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنى عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض
من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجة او يدهش
اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء يترقرق او باشياء تموج
فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يهيئ الخيال تحريكا محيرا كانه
اجبار لا طبيعي وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طبع
من هو بطبعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة احرى كالبله من الصبيان
وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بمس الجن وبكل ما فيه تحير
ودهش وانما اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض بذلك الاتصال
فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني
او هتاف من غائب وتارة يكون معتراءى للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة
الغيب مشاهدة **اقول** يؤثر اي يروى والشد العدو الحثيث العدو ولهث
الكلب اذا اخرج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة
والارعاش الارعاد والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرقا
اي تلألؤ ولمع وتموج اي تموج موجا والاهتبال الفرصة واغتنامها والاسهاب اكثار الكلام
والمسيس الماس يقال للذي به مس من جنون ممسوس ثم يعني كل اظهار العجز والاعتماد على الغير

وملان يكاتبج بالاصول اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتامله من يستنطق فى تقدمة معرفة فالشئ الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع والزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس والشعلة القوية للمستقيمة والمدهش البصر لشفيفه يكون كالبلور الصافى للستديروا ما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن والسواد للنبت بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشئ المضئ كالسراج فانه يتحير الناظر اليه والاشياء التى ترقرق كالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التى تموه فكالماء الذى تموج شديدا فى اناء وغيره بالجاسم النفخ اوالرهج عليه والغليان الشديد وما يشبهه وباقى الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعة **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها التجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحب الاستبصار ان تعرض له هذه الاحوال فى نفسه او يشاهدها مرارا متوالية فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يرأه منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكى من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل **اقول** يقال ارباب القوم اى رؤسهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقى الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد تبلغك عن العارفين اخبار يكاد ان تاتى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استسقى لهم فسقوا او دعا عليهم فخسف بهم او زلزلوا وهلكوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل

فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأتى لي ان اقص بعضها
عليك **اقول** لما فرغ من بيان الآيات الثلثة المشهورة التي ينسب الى العارفين
وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة
فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال يكاد ياتي بقلب
العادة ولم يقل بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها
الموجبة اياها خارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان
على وزن طوفان موت يقع في البهائم اما الموتان على وزن الحيوان هو على ما يقابل
الحيوان من المعدنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** اليس قد
بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة الطباع بل ضربا
من علاقة آخر وعلمت ان ممكن هيئة العقل منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها
مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع مفروض فوق فضاء يفعل
في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الناس تغير مزاج متدا
او دفعة وابتداء امراض وافراق منها فلا يستبعدون ان يكون لبعض النفوس
ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية
مزاجية يكون قد اثرت بمبدأ لجميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما
في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار
ولا كل مبرد ببارد فلا يستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في
اجرام آخر ينفعل عنه انفعال بدنه ولا يستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى
النفس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت قد تشحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها
فيقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها **اقول** التذكرة في هذا الفصل بشيئين احدهما
ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن
غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها
كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد يتأدى الى بدنها مع مباينة النفس
بالجوهر للبدن وللهيئات الحاصلة فيه تلك الهيئات النفسانية وما يجري كذلك
امر آن احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه

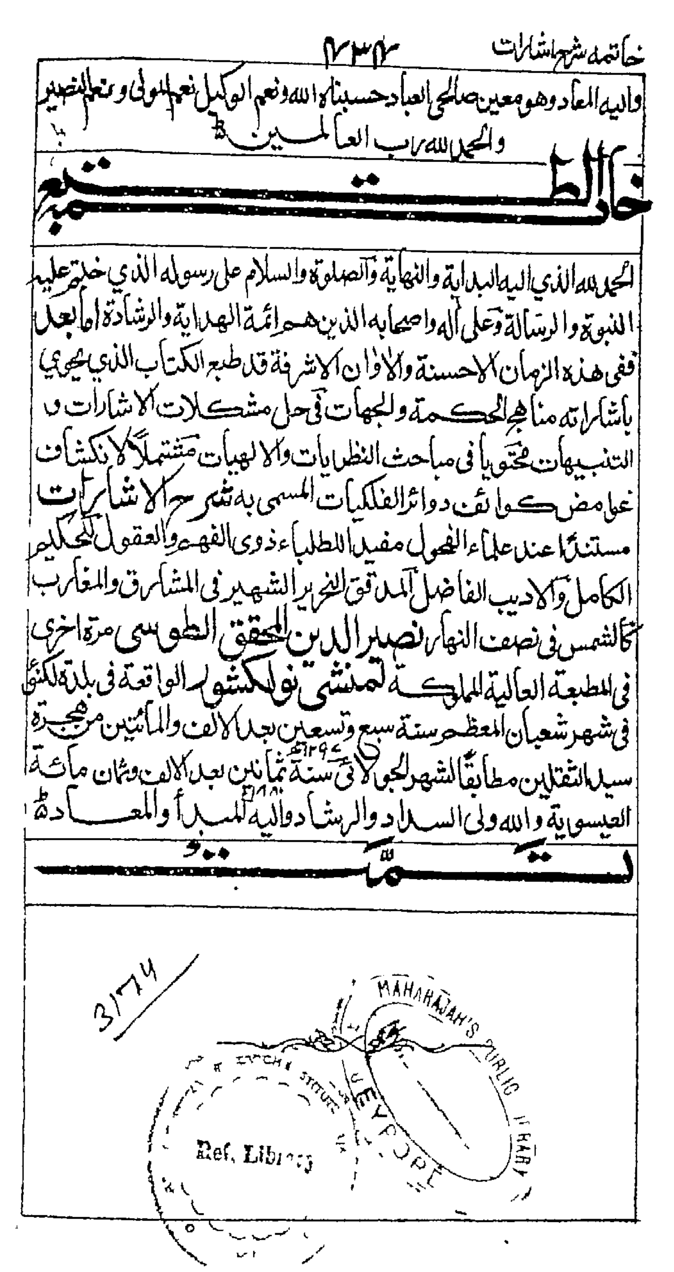
اذا كان على فضاء قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فيبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه في افراق اي برء وانتعاش يتي افرق المريض من مرضه افراقا اي ابلغ اما التنبيه فهو ان نعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك الشيء تؤثر ايضا في اجسام العالم بمبادي لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كتعلق اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العادة لا يقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان بالشعاع مسخن وليس بحار وليس كل مبرد ببارد وان صورة الماء مبردة وليست ببارد بل انما البارد مادته القابلة لتأثيرها فاذن لا يستنكر ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها انفعالها في بدنها ويتعلق بابدان غير بدنها فوق تعلقها قولها تأثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا اشتدت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حدثت يتي تسخرت السكين اي حدث تها والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب و غيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تأثيرا اعظم من تأثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون للبدن ما يقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون نفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس لا بانها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقد كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب لا على

امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا يدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيآت تحدث فى النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسى فى هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هى تجارب لما ينبت وطلب سبابها والا لا يجوز الاكتفاء بالجمل فى بيان الدعوى المذكورة **اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من كسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار **اقول** لما اثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب استنادها الى علة يختص بذلك البعض من النفوس ذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت النفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيآت النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى يتعينها التشخص الذى يصير النفس معه نفسا تشخصية وربما يحصل بمزاج طار وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع مع انه لم يذكر فى شئ من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعى واحد كاف فى الدلالة على تساويها فى النوع وذلك معروضها مما ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه **اشارة** فالذى يقع له هذه فى جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيد تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذى يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكياء فيه **اقول** الغلو والغلوان والشأو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب

لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله **اشارة** الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسلا جزءا او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار **اقول** النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وضنى ونهكته الحمى اي اضنته ومن يفرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هي وامثالها من الامور الظنية والتأثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المقناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية في الوسط كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأي العامي **تنبيه** ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيآت وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث **اقول** لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون سببه الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المقناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف والكلام الشيخ لا تنسب النيرنجات وجذب المقناطيس معا

الى تلك القسم ولم يذكران ذلك القسم نيرنجات وكذلك فى الطلسمات **نصيحة** اياك ان تكون تكيسك وتبرزك عن العامة هو ان تبترى منكراً لكل شئ فذلك طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك ما لم تستبين لك بعد جلية دون الخرق فى تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاء سمعك ما لم يبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان واعلم ان فى الطبيعة عجائب وفى القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب **اقول** انبرى له اى اعترض له واقبل عليه والطيش الذى يكون والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اى انفشتها واهملتها وزاده اى طرده والغرض من هذه النصيحة النهى عن مذهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علماً وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفى الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير تنبيه بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب فى عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية** ايها الاخ انى قد مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك ففى الحكم فى لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة العادة وكان صغائه مع الفاغة او كان من ملحدة هؤلاء الفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما ينسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فانه ما يسألك منه مدرجاً مجزأ مفرقاً مستفرساً مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجرى فيما يؤتيه مجراك متأسياً بك فان اذعت هذا العلم او ضيعته فالله بينى وبينك وكفى بالله وكيلا **اقول** يقال مخضت اللبن لاخذ زبدة والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفى والقفية الشئ الذى يؤثر به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة والعادة والجرأة على الحرب وكل امر وصفاه ميلة والفاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد فى الدين اى حاد

عنه وعدل عنه والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينهما ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ووثق نثق بالكسر فيهما ويتسرع اى يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منه الوسواس ودرجه الى كذا اى ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تعزى وافاع الخزاى امتاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية العلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقى ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منها اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدئون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة العادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صفاهم مع الفاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق ببقاء سيرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم في انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلاء وهما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وتصور الباع في هذه الصناعة وتمدد الحال وتراكم الاشغال وانا اتوقع ممن يقع عليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضاء ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ



والیه المعاد وهو معین صالحی العباد حسبنا الله ونعم الوکیل نعم المولی ونعم النصیر
والحمد لله رب العالمین ۞

خاتمة الطبع

الحمد لله الذي الیه البدایة والنهایة والصلوة والسلام علی رسوله الذي ختم علیه
النبوة والرسالة وعلی آله واصحابه الذین هم ائمة الهدایة والرشادة اما بعد
ففی هذه الزمان الاحسنة والاوان الاشرفة قد طبع الکتاب الذی یحوی
باشاراته مناهج الحکمة والجهات فی حل مشکلات الاشارات و
التنبیهات محتویا فی مباحث النظریات والالهیات مشتملا لانکشاف
غوامض کوائف دوائر الفلکیات المسمی به **شرح الاشارات**
مستندا عند علماء الفحول مفید للطلباء ذوی الفهوم والعقول للحکیم
الکامل والادیب الفاضل المدقق النحریر الشهیر فی المشارق والمغارب
کالشمس فی نصف النهار **نصیر الدین المحقق الطوسی** مرة اخری
فی المطبعة العالیة المملوکة **لمنشی نولکشور** الواقعة فی بلدة لکنؤ
فی شهر شعبان المعظم سنة سبع وتسعین بعد الالف والمائتین من هجرة
سید الثقلین مطابقا الشهر الجولائی سنة ثمانین بعد الالف وثمان مائة
العیسویة والله ولی السداد والرشاد والیه المبدأ والمعاد ۞

(۱۲۹۷ھ — ۱۸۸۰ع)

تمّت